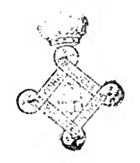

VITT. EMAN. II


201
43 H
26


Guigniaut
1856.



# MÉMOIRES

SUR

## LES MYSTÈRES DE CÉRÈS ET DE PROSERPINE

### ET SUR LES MYSTÈRES DE LA GRÈCE EN GÉNÉRAL.

EXTRAIT DU TOME XXI, 2[e] PARTIE,

DES MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

# MÉMOIRES

SUR

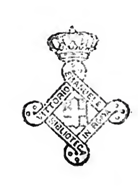
# LES MYSTÈRES DE CÉRÈS ET DE PROSERPINE

ET SUR LES MYSTÈRES DE LA GRÈCE EN GÉNÉRAL,


PAR M. GUIGNIAUT,

MEMBRE DE L'INSTITUT.





PARIS.

IMPRIMERIE IMPÉRIALE.

M DCCC LVI.

# MÉMOIRES

SUR

# LES MYSTÈRES DE CÉRÈS ET DE PROSERPINE

## ET SUR LES MYSTÈRES DE LA GRÈCE EN GÉNÉRAL.

## AVANT-PROPOS.

Parvenu au terme d'un travail qui a fait passer sous mes yeux, depuis plus de vingt-cinq ans, les textes, les monuments, les recherches de toutes les époques, concernant les principales religions de l'antiquité, et surtout les cultes de la Grèce et de l'Italie anciennes, j'éprouve le besoin de me rendre un compte de plus en plus sévère des résultats de ces recherches sur quelques points fondamentaux. Entre ces points, il n'en est pas de plus important et de plus controversé, jusqu'ici, que celui qui regarde les mystères, et en particulier ceux de Cérès et de Proserpine, cette couronne du paganisme antique, comme ils ont été justement nommés, et comme les envisagea l'antiquité elle-même jusqu'au christianisme. Ces mystères, entre autres, ont été, il y a vingt ans, l'objet d'un examen nouveau, et qui passe pour complet, de la part d'un illustre philologue que l'Académie s'est associé, dans ces derniers temps, M. Lobeck, auteur du livre célèbre intitulé : *Aglaophamus, sive de theologiæ mysticæ Græcorum causis,* publié à Kœnigsberg en 1829. La matière y est reprise, on peut dire, de fond en comble, avec un savoir incontestable, avec un appareil d'érudition presque effrayant, avec un talent de discussion relevé encore par la vivacité satirique et la souplesse quelquefois merveilleuse d'un latin puisé en général aux sources classiques. Les bases mêmes de l'institution des mystères, ses bases mythologiques, historiques, politiques, y sont scrutées avec plus de rigueur encore que de profondeur; sa

valeur y est appréciée avec une partialité manifeste, et finalement sa vraie nature méconnue, selon nous du moins. Le scepticisme, devenu proverbial, de M. Lobeck, nous paraît, tout savant qu'il est, peu critique au fond, par cela seul qu'il aboutit à une négation presque absolue sur le sens, l'esprit et la portée, non-seulement des mystères en général, mais même des mystères d'Éleusis, de cet institut fameux entre tous, qui fit l'admiration des hommes d'état, des philosophes, aussi bien que des peuples, dans toute l'antiquité, qui suscita au christianisme un des plus grands, des plus durables obstacles qu'il lui ait été donné de surmonter, et qui fut, au moins dans certaines formes, dans certains rites extérieurs, même dans certains symboles fondamentaux du culte, absorbé et transfiguré plutôt encore qu'anéanti par le principe supérieur, par le dogme plus profond à la fois et plus arrêté de la religion nouvelle. Mais, ce qui paraîtra à peine croyable et ce qui, pourtant, est certain, c'est que le grand philologue de Kœnigsberg, outre le peu d'attention qu'il a donné aux monuments de l'art, qui ont ici, plus qu'ailleurs peut-être, leur importance, par cela même qu'ils sont plus rares et plus difficiles à expliquer, a presque entièrement passé sous silence quelques-uns des textes les plus considérables, les plus anciens, les plus décisifs, dans la question qui l'occupait. Nous n'en voulons aujourd'hui citer qu'un exemple, mais capital : c'est l'hymne à Déméter ou Cérès qui porte le nom d'Homère, et qui n'en est pas indigne à quelques égards. En ouvrant ses recherches sur les mystères de la Grèce par ceux de Cérès Éleusine, M. Lobeck devait, naturellement, se préoccuper de cet hymne, l'analyser, l'examiner à fond, s'en faire un argument pour ou contre son opinion. Il ne l'a pas même tenté: il s'est borné à citer de loin en loin, d'une manière plus ou moins accidentelle et sur des points accessoires, ce document vénérable, unique en son genre, et que M. Ed. Gerhard, avec beaucoup de justesse, comparait, dernièrement encore, à quelques-unes des plus riches et des plus antiques peintures de vases. Nulle part M. Lobeck ne l'a considéré dans son ensemble, n'a cherché à le pénétrer dans son essence et dans sa signification religieuse; nulle part il n'a même

essayé de le rapporter à une date plus ou moins positive, d'en tirer aucune induction, soit mythologique, soit historique, de quelque importance. Ce qu'il n'a point fait, et ce qu'il devait faire avant tout, avant tout aussi nous l'entreprendrons, puisque c'est là le monument par excellence, si heureusement retrouvé, il n'y a pas plus de soixante et dix ans, des mystères d'Éleusis, monument qui, pour être poétique, n'en a que plus de prix en pareille matière, comme nous espérons le montrer et comme le pressentait l'illustre éditeur et annotateur des Mystères du paganisme de Sainte-Croix, qui ne l'avait pas connu et n'avait pu en faire usage. Nous aborderons donc ici, dans un mémoire préliminaire, qui sera l'introduction la plus naturelle et la plus directe aux recherches nouvelles que nous commençons, principalement sur les mystères de Cérès et sur ceux de Bacchus, l'examen de l'hymne homérique à Déméter, considéré d'abord sous le point de vue philologique et littéraire, ensuite et surtout sous le point de vue mythologique et mystique. Nous nous attacherons à rapprocher et à résumer, dans cet examen, les opinions qui se sont produites parmi les savants, soit avant, soit depuis M. Lobeck, particulièrement en Allemagne. Nous avons pour cela un double motif. D'abord l'hymne à Cérès n'a été jusqu'ici, que nous sachions du moins, malgré son importance, l'objet d'aucun travail spécial et approfondi, dans l'histoire de l'érudition française, qui présente ici une véritable lacune à combler. Ensuite, et c'est notre raison capitale, qui s'applique au fond mythologique encore plus qu'à la forme poétique de ce monument, il nous a paru que si, pour sortir de l'horizon borné du sens individuel et du dédale des systèmes exclusifs, la philosophie a senti elle-même le besoin de recourir à la méthode critique qui les embrasse d'une vue générale et indépendante, qui les contrôle les uns par les autres, qui s'aide de leurs erreurs aussi bien que des parcelles de vérité qu'ils contiennent, méthode qu'on a nommée, à tort ou à raison, *l'éclectisme*, la mythologie doit plus encore peut-être, dans les mystérieuses profondeurs où elle se plonge, s'aider de ce fil conducteur, elle qui a eu tant à souffrir de la défaveur, pour ne pas dire du discrédit que les systèmes

étroits, absolus, trop souvent même excentriques, ont jeté sur les travaux dont elle est l'objet. Le moment est venu, si nous ne nous trompons, toutes les fois qu'une question mythologique de quelque importance reparaît et réclame une solution nouvelle, plus vraie ou plus probable, surtout quand des documents inédits, écrits ou figurés, sont intervenus, comme c'est ici le cas, de commencer par faire sur cette question l'histoire de la science, et de déterminer le point précis où elle est parvenue. C'est, selon nous, le meilleur moyen d'éclairer la route, en signalant les écueils, et c'est ce que nous allons essayer ici sur l'hymne à Cérès, comme préparation à l'étude des mystères d'Éleusis, telle qu'elle demande à être refaite depuis les travaux de Sainte-Croix, de M. Creuzer, de M. Lobeck, et de plusieurs autres savants, nationaux ou étrangers.

## PREMIER MÉMOIRE.

# DE L'HYMNE HOMÉRIQUE A DÉMÉTER (CÉRÈS),

### EN GÉNÉRAL,

### ET DE SON RAPPORT AVEC LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS,

### LEURS RITES ET LES DOGMES QUI POUVAIENT Y ÊTRE ENSEIGNÉS.

## I.

L'institution des mystères de Déméter à Éleusis, rattachée à la légende symbolique du rapt de Perséphoné, sa fille, par Aïdoneus ou Pluton, légende indiquée déjà dans la Théogonie d'Hésiode[1], est le sujet de l'hymne célèbre qui porte le nom d'Homère, mais qui n'a guère d'homérique que ce nom et l'imitation heureuse des formes de l'épopée. J. H. Voss, ce grand homériste, a terminé sa laborieuse carrière, en 1826, par une édition et une traduction en vers allemands de cet hymne, tant de fois commenté avant lui, depuis la découverte qui en fut faite à Moscou, par Matthæi, dans l'année 1780, et les premières éditions qu'en publièrent D. Ruhnken et Mitscherlich. Sans parler des travaux critiques ou exégétiques, suffisamment connus, d'Ilgen, de Matthiæ, de G. Hermann, de Franke, qui se sont occupés des autres hymnes homériques, aussi bien que de celui-ci, Sickler avait donné antérieurement à Voss, et en 1820, une édition spéciale de l'hymne à Cérès, accompagnée, comme la

[1] V. 912-914.

sienne, d'une traduction métrique, et suivie d'un commentaire fondé sur les hypothèses les plus arbitraires et sur un système d'étymologies sémitiques qui ne lui a réussi ni là ni ailleurs. MM. Creuzer et Welcker, O. Müller et Preller ont été plus heureux dans leurs appréciations et leurs explications, soit de l'hymne en général, soit des passages qui se rapportent spécialement à l'histoire des mystères et aux croyances sur lesquelles reposait le culte de Cérès et de Proserpine.

M. Welcker, en appelant de ses vœux, dès 1817[1], la publication du travail annoncé de Voss, observait que, lors même qu'on devrait adopter la qualification d'*Éleusinien* qu'il avait d'avance appliquée à l'hymne en question, il y aurait toujours à se demander si cet hymne, d'un caractère en soi plus général, plus homérique, à proprement parler, n'aurait pas été simplement arrangé après coup pour Éleusis. Un autre problème que posait le même savant, est celui de savoir dans quel rapport pouvait se trouver la forme poétique de l'hymne à Cérès avec la doctrine des mystères. Il inclinait à penser, comme M. Creuzer[2], que de tels chants, destinés évidemment à la récitation publique dans les fêtes de la déesse, devaient former un lien entre cette doctrine, réservée aux initiés, et la religion populaire. Du reste, il était frappé au plus haut degré de l'art avec lequel le sens profond d'un culte fondé sur la divinisation de l'ordre périodique et providentiel de la nature se dissimule, sans disparaître, sous le charme du récit épique, où tout est mis en action, où tout prend les couleurs, les sentiments, les passions de l'humanité.

Un peu plus tard, Voss réalisait sa promesse et s'expliquait

[1] *Raub der Kora*, dans *Zeitschrift für alte Kunst*, I, p. 5 sqq.

[2] *Symbolik und Mythologie*, t. IV, p. 314 sqq. de la 3e édit. — *Religions de l'Antiquité*, III, II, p. 604 et suiv.

nettement, quoique succinctement, à la tête des éclaircissements qui font suite à son texte et à sa traduction de l'hymne à Déméter. Selon lui, cet hymne fut composé pour les Éleusinies, quand les Eumolpides, d'origine thrace, eurent supposé à la fête antique de la déesse du blé un sens profond confié à des rites énigmatiques. (C'est ainsi que Voss, dans sa double antipathie pour le symbole et pour le sacerdoce, qualifie le culte mystérieux d'Éleusis et en conçoit la formation préméditée.) Le but en est de faire passer les nouveaux mystères comme des traditions divines, en y rattachant ce qu'il pouvait y avoir de mieux dans des légendes et des cérémonies nées successivement. L'auteur inconnu de ce chant religieux dut vivre peu après Hésiode, vers la xxx[e] olympiade, et probablement il était attaché au culte de la Déméter d'Éleusis. On le reconnaît pour un habitant de l'Attique au grand nombre d'expressions locales mêlées à la langue courante de l'épopée d'Homère. Cet auteur ne peut donc être Homère lui-même, comme se l'imaginait Pausanias; mais c'est un *homéride,* si l'on entend par ce mot un chantre inspiré de la poésie d'Homère. Sa manière, en effet, ne cesse d'être homérique que lorsque le but sacerdotal exigeait impérieusement que la légende donnât le ton [1].

O. Müller, sans être aussi affirmatif sur des points de fait qui manquent d'autorité positive, penche au fond pour l'opinion de Voss, tout en la modifiant à la fois dans l'esprit et dans la forme. Quand même, dit-il [2], cet hymne ne renfermerait pas une invitation directe à la fête des Éleusinies, à la participation aux cérémonies des mystères, lorsqu'il appelle *bienheureux* ceux qui en ont été spectateurs, lorsqu'il annonce un sort misérable à ceux qui n'y ont point participé, nous ne saurions nous em-

[1] *Hymne an Demeter, Anmerkungen,* p. 1. — [2] *Geschichte der griechischen Literatur,* I, p. 134.

pêcher d'y reconnaître la main d'un chantre attique, familiarisé avec les rites des fêtes de Cérès, et que décèlent même nombre d'expressions, marquées d'une empreinte attique et toute locale. L'antique légende sacrée des Éleusiniens s'y présente à nous sous sa forme pure et inaltérée, autant du moins que le permettaient les conditions prescrites, au nom du goût, par le génie de l'épopée.

L'hymne *homéridique* plutôt qu'*homérique* à Cérès aurait donc été, comme s'exprime ailleurs O. Müller [1], l'œuvre d'un chantre inspiré de la poésie d'Homère et initié dans les mystères d'Éleusis, et il fut composé vraisemblablement pour un concours de rhapsodes aux Éleusinies. Telle n'est pas précisément, au moins sur ce dernier point, l'opinion de M. Preller, qui, dans sa monographie sur Déméter et Perséphoné, a fait du même coup une histoire et une analyse critique, aussi savante qu'étendue, de l'hymne qui nous occupe [2]. M. Preller, adoptant une conjecture mise en avant par M. Welcker, dans son excellent livre sur le Cycle épique [3], pense avec lui que l'hymne à Déméter, quoique entièrement fondé sur la légende d'Éleusis, dut être composé pour un concours de rhapsodes, et de rhapsodes attiques, mais aux grandes Panathénées, où existaient des concours de ce genre, tandis qu'aux Éleusinies, il n'y avait ni concours poétiques, ni place pour des chants d'un caractère épique et d'un tel développement. Aux Panathénées, la grande fête nationale de l'Attique, Déméter n'était guère moins célébrée qu'Athéna elle-même; car elle avait contribué avec elle à la civilisation du pays et au bonheur de ses habitants par les biens physiques et moraux qu'elle leur avait apportés, par

[1] Art. *Eleusinien*, dans l'*Allgem. Encyclop.* de Halle, Sect. I, t. XXXIII, p. 268; reprod. dans ses *Kleine Schriften*, II, p. 242.

[2] *Demeter und Persephone*, p. 65 sqq.

[3] *Der epische Cyclus*, S. 192, *Anmerk.* 637.

le don du blé et par celui des mystères [1]. Du reste, l'auteur inconnu de ce chant à la fois épique et religieux ne fut pas nécessairement un prêtre, comme Voss se l'était figuré, et les atticismes n'y sont ni aussi nombreux, ni aussi certains qu'il l'imagine [2]. M. Preller penche au fond, quoiqu'il ne s'en explique pas clairement, pour l'hypothèse d'un hymne originairement tout épique, et en ce sens homérique, qui, d'un caractère d'abord aussi général que celui de la légende même du rapt et de la recherche de Proserpine, aurait été, après coup, appliqué aux Éleusinies et mis en rapport avec les mystères, les rites et tout le culte local de Déméter. C'est ce qu'admet plus expressément M. Eckermann, qui, dans un travail assez indigeste sur Perséphoné [3], ne se montre guère d'ailleurs que le pâle et faible copiste des recherches originales de MM. Welcker, Müller et Preller. De là, aux yeux de ce dernier, et de là surtout, les interpolations les plus graves que l'hymne à Cérès doit avoir subies, comme il en subit bien d'autres dans le cours d'une transmission prolongée et toute pratique, avant qu'il entrât dans la littérature et qu'il devînt partie intégrante d'un recueil d'hymnes plus ou moins analogues, décoré du grand nom d'Homère. La mention de la prairie de Nysa, comme scène de l'enlèvement [4], de cette Nysa de Carie qui dut son origine à Antiochus I[er], car il ne faut pas songer, avec Voss, à celle de l'Hélicon; quelques autres indices, et le récit d'Apollodore, dont l'hymne, tel que nous l'avons, fait évidemment le fond, paraissent à M. Preller en placer la rédaction définitive entre l'époque d'Antiochus et celle de ce mythographe [5]. Il put alors

[1] Aristid. *Athen.* t. I, p. 24 Dindorf.

[2] Conf. Preller, *Beylage* III, p. 381.

[3] *Allgem. Encyclop.* sect. III, t. XVII, art. *Persephone.*

[4] *Hymn. in Cerer.* v. 17 et 418. Νύσιον ἂμ πεδίον . . . . . ἀν' ἱμερτὸν λειμῶνα.

[5] *Demeter and Persephone*, p. 76 sqq.

prendre rang dans la collection des hymnes homériques, indiquée pour la première fois chez Diodore de Sicile[1], et où le trouva Pausanias. Il manque, toutefois, aussi bien que l'hymne à Dionysus, dans le recueil de ces chants, supposés d'Homère, que les manuscrits ont transmis jusqu'à nous; circonstance qui donnerait à croire que ni l'hymne à Cérès, ni l'hymne à Bacchus n'étaient généralement considérés comme homériques, et cela, selon nous, à raison du caractère même de ces deux divinités des mystères, longtemps étrangères à l'épopée.

Suivant la tradition recueillie par Pausanias[2], Pamphos, le premier hymnode de l'Attique, aurait, avant tout autre, composé un chant en l'honneur de la Déméter d'Éleusis, et ce chant, à en juger par les citations du Périégète[3], offrait de fortes ressemblances avec notre hymne à Cérès. Cependant Pausanias distingue nettement les deux hymnes, et il attribue le dernier à Homère, quoique la version qu'il en possédait paraisse avoir été assez différente de la nôtre, si toutefois il n'a pas cité de mémoire, comme le conjecture M. Preller, et s'il n'a pas confondu les vers d'Homère avec ceux de Pamphos[4]. Dans tous les cas, ni ces ressemblances, ni ces différences ne suffisent, à nos yeux du moins, pour autoriser l'hypothèse définitive et inattendue à laquelle semble s'arrêter M. Preller, savoir : que l'hymne de Pamphos et celui que nous avons n'auraient été que deux différentes versions d'une seule et même œuvre du vieil hymnographe attique, reçues avec des variantes, d'une part dans un recueil fait pour les Lycomides, deux cents ans

[1] I, 15; III, 65; IV, 2.

[2] VIII, xxxvii, 6, coll. VII, xxi, 3, et IX, xxix, 3.

[3] Aux livres VIII, xxxvii, 6, et IX, xxxi, 6, il faut ajouter I, xxxviii, 3 et xxxix, 1. (Cf. Preller, *Beylage* iii, S. 384.)

[4] Cf. Pausan. I, xxxviii, 3; II, xiv, 2; IV, xxx, 3, et VIII, xxxvii, 6.

environ avant notre ère, d'autre part dans la collection des hymnes homériques, rédigée à peu près à la même époque, et que Pausanias avait dans les mains ainsi que ce recueil [1].

Quoi qu'il en soit de cette histoire, en grande partie conjecturale, de l'hymne à Cérès, toujours est-il certain que cet hymne, comme celui de Pamphos, était bien plus ancien que l'une ou l'autre de ces collections. Sans doute de beaucoup postérieur, et à Homère, et même à Hésiode, que Voss, au reste, fait trop récent, il a pourtant quelque chose du χνοῦς ἀρχαιοπινής qu'y trouvait Ruhnken, et l'on y respire un lointain parfum de la poésie homérique, mêlé çà et là d'émanations venues du sanctuaire d'Éleusis, de traits, de formes, d'expressions manifestement empruntées, soit aux mystères, soit aux habitudes locales. Mais s'il est ancien, s'il appartient encore à la période épique de la poésie grecque par ses parties fondamentales [2], il en a d'autres, aux yeux de M. Preller, comme à ceux de Matthiæ, d'Hermann, de Franke, de bien d'autres, qui offrent des disparates plus ou moins fortes, plus ou moins étendues, avec les premières, sans compter les interpolations de détail assez nombreuses que ces critiques se sont attachés à faire ressortir. Toutefois M. Preller, disciple de M. Nitzsch, le dernier et savant historien de la poésie homérique, est loin d'adopter l'opinion ultra-Wolfienne d'Ignarra et d'Ilgen, qui ne voulaient voir dans l'hymne à Cérès, déjà bien assez mutilé par le temps, qu'une compilation de fragments d'époques diverses, sans liaison intime, sans unité originelle [3]. Pour lui, comme pour nous, cet hymne n'est dépourvu ni d'unité

[1] *Demet. u. Perseph.* p. 75 sqq.

[2] Cette période purement ou principalement épique descend jusqu'au VII° siècle, où commence la poésie lyrique, qui prévaut au VI°, tandis que sont recueillis, de Solon aux Pisistratides, les chefs-d'œuvre de l'épopée, dont la forme a vieilli.

[3] V. Ignarra ap. Ruhnken. p. 483 sqq.; Ilgen, *Hymn. homer.* p. 499 sqq., coll. Matthiæ, p. 75 sqq.

ni d'art, quoiqu'il ait été exposé à bien des vicissitudes dans le cours de sa transmission, qui, peut-être, fut d'abord purement orale. Mais, tout en admettant telle ou telle interpolation partielle et de peu d'importance, manifestée par des répétitions, par des vers parasites, par des tours et des expressions plus modernes, nous ne saurions approuver une analyse qui l'est beaucoup trop, selon nous, et dont le résultat serait de ranger en masse parmi les additions faites successivement à l'hymne supposé primitif, non-seulement les vers 21 à 37, qui offrent plus d'une prise à la critique, mais des passages aussi graves, aussi caractéristiques que ceux qui s'étendent du vers 190 au vers 211, et du vers 474 au vers 482. M. Preller essaye d'établir[1] que ces passages sont des intercalations rendues nécessaires par l'application qui, d'après lui, comme nous l'avons vu plus haut, aurait été faite de l'hymne originaire, et d'abord tout épique, au culte. Il y entrevoit la trace des développements successifs de ce culte, reflétés, pour ainsi dire, dans ces interpolations. Après la légende fondamentale du rapt de Cora par Pluton, impliquant la recherche de Cérès, sa colère et son retour final dans l'Olympe, avec Proserpine revenue sur la terre en vertu du traité conclu sous les auspices de Jupiter, les seules parties vraiment anciennes que M. Preller veuille bien reconnaître sont celles qui concernent l'accueil fait à Déméter par les filles de Céléus et dans sa maison, la nourriture de Démophon par la déesse, et l'ordre qu'elle donne de bâtir un temple en son honneur, quand elle se révèle à Métanire, après la faute de cette mère imprudente. Tout ce qui se rapporte de plus près aux mystères et à leurs rites, à leur institution même, aux cérémonies symboliques comme aux promesses et aux menaces qui y sont rattachées; tout ce

[1] P. 79-107.

qui s'écarte du récit purement épique de la légende, et tout ce qui, plus ou moins, porte une empreinte mystique, paraît à M. Preller ajouté après coup.

Quant à nous, qui, pas plus qu'O. Müller, ne consentons à nous appuyer sur des bases aussi chancelantes que celles sur lesquelles M. Preller fonde et son histoire et son analyse de l'hymne à Cérès; nous qui aimons mieux le prendre, comme M. Creuzer, mais avec plus de circonspection que lui, dans la simplicité de nos impressions, nous pensons que cet hymne est à la fois *homéridique* et *attique*, et que, composé, dès l'origine, en vue des mystères d'Éleusis, par un poëte initié à ces mystères, il en est le monument le plus ancien et le plus authentique. C'est, selon nous, une vaine tentative, fondée sur une hypothèse toute gratuite, de vouloir y séparer l'élément épique et l'élément religieux, mystique; ces deux éléments y sont unis l'un à l'autre comme le fond et la forme. Il n'y faut pas, d'un autre côté, non plus que dans la poésie homérique en général, chercher la parfaite conséquence et la suite régulière qui ne conviennent ni au sujet ni à l'époque. Ce qu'on prend, au point de vue de l'art plus réfléchi et plus correct des temps postérieurs, pour des répétitions, pour des redites, il n'y faut voir, bien souvent, que des corrélations, des correspondances, dans le goût d'un art plus simple et plus naïf, quelquefois aussi des nécessités d'une composition, d'une récitation servies par la mémoire et calculées pour le chant [1]. Quant aux disparates que l'on signale, ou elles sont dans l'essence même d'un récit à la fois épique et mystique, ou elles proviennent de traditions, de versions diverses de la légende, que le poëte

[1] Voy. les considérations développées dans notre article *Homère*, de l'*Encyclop. des gens du monde*, t. XIV, p. 170 sqq., ainsi que dans notre dissertation sur la *Théogonie d'Hésiode*, p. 15 sq.

a pu combiner, qui déjà, peut-être, s'étaient amalgamées avant lui. Cette révélation successive et répétée de la déesse d'Éleusis, enseignant son culte en personne, ces allusions de plus en plus multipliées, soit aux rites, soit aux dogmes de ce culte, aux spectacles, aux actes, aux promesses et aux espérances des mystères, à tout ce que nous connaissons, d'ailleurs, de leur nature et de leur esprit, ne font qu'augmenter notre confiance dans l'opinion que nous nous sommes formée de ce précieux document, de son caractère et de son but.

## II.

Ce qui vaut mieux, en effet, que toute cette critique de forme, assez stérile en résultats, c'est d'aller au fond de l'hymne à Cérès, c'est d'y chercher, comme l'a fait M. Creuzer, comme l'ont fait, à son exemple, M. Preller lui-même et O. Müller, les rapports aussi nombreux qu'essentiels de cet hymne avec les cérémonies accomplies dans les mystères (*τὰ δρώμενα*), les symboles qui y figuraient, et les dogmes qui y étaient révélés plutôt qu'enseignés (*τὰ δεικνύμενα*). Le premier point qui réclame notre attention à cet égard, c'est l'importance donnée au narcisse parmi les fleurs que cueille Proserpine[1]. Le narcisse, que la terre fait naître pour tromper la jeune déesse, est la fleur séduisante, enivrante, dont le charme funeste la livre au dieu des enfers, son ravisseur. Ainsi l'avait chanté Pamphos l'Athénien, avant Homère (c'est-à-dire l'homéride auteur de notre hymne), selon Pausanias[2]. Nous voyons, d'un autre côté, par Sophocle[3], que le narcisse

[1] *Hymn. in Cerer.* v. 8 sqq., coll. 429. Νάρκισσος, de ναρκᾶν, « engourdir, endormir ».

[2] IX, xxxi, 6.

[3] *Œdip. Colon.* v. 681, *ibi* Schol. Ὁ καλλίβοτρυς νάρκισσος, μεγάλαιν θεαῖν ἀρχαῖον στεφάνωμα.

était la couronne antique des deux grandes déesses d'Éleusis, des déesses *Chthoniennes*. Tout nous porte à penser, et aussi bien la fable du beau Narcisse de Thespies, dans le voisinage, fable si habilement commentée par M. Creuzer [1], que c'était ici un symbole local, un symbole plein de sens, puisé dans les mystères de Cérès, originairement communs à la Béotie et à l'Attique. Voss y trouve un motif déterminant de placer la scène du rapt de Proserpine vers la Nysa de l'Hélicon plutôt que dans toute autre localité homonyme, ce qui n'est pas, comme on l'a vu plus haut, l'opinion de M. Preller, qui découvre dans ce passage de l'hymne une interpolation et une date à la fois. M. Creuzer, après beaucoup d'hésitations, semble revenir au sentiment de Voss, et O. Müller s'y range également [2], rapportant cette Nysa, la même que celle de Dionysos-Zagreus, le fils de Perséphoné, aux Thraces de Béotie, tribu identique avec les Thraces établis à Éleusis sous Eumolpe, nommé dans l'hymne, et qui y auraient transplanté la Déméter χρυσάορος ou « au glaive d'or [3] », appelée encore, chez Lycophron [4], ξιφηφόρος ou « porte-épée [5] ».

[1] Conf. *Relig. de l'Antiq.* III, I, p. 384 sqq., et III, II, p. 544 sqq. L'idée de ce mythe est au fond celle de la fleur elle-même, d'une beauté froide, aride et mortelle, comme Narcisse.

[2] *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 560 sqq.; O. Müller, *Eleusinien*, dans l'*Allgem. Encyclop.* p. 294.

[3] *Hymn. in Cerer.* v. 4.

[4] *Alexandr.* v. 153, *ibi* Schol. Cette épée, ce glaive d'or, sont une figure probable de la faucille, avec laquelle les prêtresses de Cérès à Hermioné immolaient des vaches en l'honneur de la déesse, mais peut-être avec un sens supérieur. (Cf. *Rel. de l'Antiq.* III, II, p. 441 et 466 sqq.)

[5] Sur cette localité si controversée de *Nysa*, qui se retrouve dans la légende de l'éducation de *Dionysos*, et dont le nom semble même entrer dans le sien, M. Preller, au fond, n'est pas moins embarrassé que M. Creuzer, comme nous le voyons par son dernier ouvrage (*Griechische Mythologie*, Leipzig, 1854, t. I, p. 469, coll. 415). « Si, dit-il, il faut réellement lire dans l'hymne homérique *Νύσιον ἂμ πεδίον*, et non pas *μέσσατον* ou *πέλατον ἂμ πεδίον*, Nysa étant d'ordinaire présentée plutôt comme une montagne que comme une plaine, c'est à celle de Thrace qu'il faudrait d'abord songer, à cause des rapports établis entre le Dionysos thrace (Za-

Cérès, nommée ici Δηώ pour la première fois, avec une intention qui nous paraît manifeste, cherche sa fille pendant neuf jours par toute la terre, portant des flambeaux dans ses deux mains[1], et le dixième, elle arrive à Éleusis, où elle se repose, où elle rompt son long jeûne en buvant le *cycéon* réparateur, dont elle a elle-même prescrit la formule. Ce sont là autant de points de rapport, mais non pas de correspondance rigoureuse, entre la légende si poétiquement développée par l'auteur de l'hymne, et les rites observés durant les neuf premiers jours de la grande fête éleusiniaque[2]. Les flambeaux donnés, non-seulement à Déméter, mais à Hécate, peuvent être en outre, comme l'observe M. Preller[3], une allusion à la nature de ces divinités chthoniennes et à leurs représentations mystiques. Iambé, qui, par ses plaisanteries, distrait la déesse de la morne douleur où l'avait plongée la perte de sa fille, personnifie, avec les vers ïambiques, les scènes comiques qui interrompaient le deuil, comme le cycéon rompait le jeûne, des initiés, après

greus) et Proserpine.» Cette opinion se rallierait donc aussi à celle de Voss, sauf à s'entendre sur l'application géographique du nom de *Thrace*, que Voss et M. Preller reportent au delà de l'Olympe, vers les monts Pangée et Rhodope. Une observation plus sûre peut-être et plus profonde, c'est que le nom de *Nysa* donné à une ou à plusieurs nymphes, aussi bien qu'à un vallon, à une grotte des montagnes, riche de végétation, de fleurs, de sources, aurait eu d'abord un sens général et tout mythique, se rapportant à l'humidité fécondante, à la sève, dont Dionysos est le principe, et successivement localisé dans les contrées les plus diverses, les plus lointaines même, la Thrace, la Béotie, le Parnasse en Phocide, l'Eubée, la Carie, l'Arabie, l'Éthiopie et jusque dans l'Inde, que le culte du dieu s'y soit réellement propagé, ou qu'il ait été supposé y avoir pris son origine.

[1] *Hymn.* vers 47, 48. Δηώ, en effet, semble venir de δήειν «chercher», plutôt que de δαίειν «brûler», à moins qu'on n'y voie, ce qui n'est pas sans probabilité, une autre forme de Δῆ ou Δᾶ, pour γῆ ou γᾶ, d'où vient certainement Δη-μήτηρ, Δα-μάτηρ. (Cf. *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 617 et 637.)

[2] Voyez sur la marche de cette fête les résultats de nos rapprochements et nos recherches, dans les *Relig. de l'Antiq.* III, III, *Éclaircissements*, surtout p. 1182 sqq., 1189 sqq.

[3] P. 90 et n. 32.

la première partie de la fête; scènes communes, d'ailleurs, aux Élcusinies et aux Thesmophories[1]. Le *pannychisme* ou la veillée sainte semble indiqué aussi dans le vers où les filles de Céléus passent la nuit en prières[2], pour fléchir la nourrice divine qui a rejeté loin de son sein Démophon, qu'elle voulait rendre immortel, et que la faiblesse de sa mère mortelle a frustré de ce grand bienfait. Cette nourriture de Démophon, par Cérès, les moyens qu'elle emploie pour donner au fils de Céléus et de Métanire l'immortalité avec une éternelle jeunesse, les flammes par lesquelles elle le fait passer, et surtout l'honneur sans fin qu'elle promet à son nourrisson, même déchu, « d'une guerre, d'un combat terrible, que se livreront à jamais en son nom les enfants d'Éleusis[3] », ce sont là, comme l'a senti M. Creuzer, sous la forme mythologique et prophétique à la fois de la légende, des articles fondamentaux, soit des dogmes, soit des cérémonies symboliques des mystères, dont l'illustre mythologue peut avoir exagéré la portée, mais dont il a parfaitement saisi le sens général[4]. Voss lui-même a compris que l'idée de la vertu purifiante du feu est mise en rapport avec la grande idée de l'immortalité, de la vie divine[5]; et M. Preller, tout en soutenant que cette immortalité promise par la déesse nourrice (Κουροτρόφος, comme Gê et Rhéa le sont également) n'est qu'une jeunesse éternelle, et non point l'immortalité de l'âme fondée sur son immatérialité, telle que nous l'entendons, est obligé de convenir que l'apothéose d'Hercule, mourant homme pour renaître dieu dans les flammes du bûcher de l'Œta, va plus loin qu'une simple épuration des particules grossières de

[1] Ici nommées Στήνια, et là Γεφυρισμοί. *Relig. de l'Antiq. ibid.* p. 1153 et 1188.

[2] *Hymn.* v. 292. *Relig. ibid.* p. 1183, 1188.

[3] *Hymn.* v. 265-267.

[4] *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 608 sqq.

[5] *Hymne an Demeter, Erläuter.* p. 74.

la matière[1]. Triptolème, au reste, fut, dans la suite, substitué à Démophon, et comme fils de Céléus, et comme nourrisson ou favori de Cérès. Mais la mémoire de Démophon, en qui O. Müller voit le contraste ou le pendant de Iacchus, ce nourrisson vraiment divin de Déméter[2], demeura attachée à une fête manifestement symbolique, si l'on en juge par la manière dont s'exprime Athénée[3], fête qui était célébrée à Éleusis en l'honneur du héros. C'était une *lithobolie*, c'est-à-dire un combat dont les acteurs s'attaquaient réciproquement à coups de pierres, comme dans la fête analogue de Trézène, dont il est question chez Pausanias[4]. Est-ce là le combat périodique prédit par Cérès dans notre hymne, ce combat terrible que doivent à jamais se livrer entre eux, et pour Démophon, les enfants d'Éleusis? Il nous paraît, comme à O. Müller[5], qu'il n'y a pas lieu d'en douter, et qu'il ne se peut agir ici d'un événement historique, d'une guerre civile des Éleusiniens qui aurait éclaté sous le règne de Démophon, et dont la fête du Βαλλητύς ou toute autre n'aurait été que la commémoration, ainsi que le soutient M. Preller[6]. A plus forte raison ne pouvons-nous y voir, avec Voss[7], une allusion à la guerre des Éleusiniens sous Eumolpe, contre les Athéniens sous Érechthée, ni le contre-coup de cette guerre. Le combat symbolique et périodique dont il est question, et qui faisait partie, selon toute apparence, des jeux gymniques célébrés de toute antiquité à Éleusis, mais non pas précisément

[1] *Dem. u. Perseph.* p. 111 sqq. et n. 86.

[2] *Eleusinien*, p. 295.

[3] IX, p. 406 D., coll. Hesych. verbo Βαλλητύς.

[4] II, xxxii, 2. Il est singulier que, dans son énumération des fêtes de ce genre (*Aglaoph.* p. 679 sqq.), M. Lobeck, qui n'oublie rien, ait oublié le Βαλλητύς.

[5] *Eleusin.* p. 281, coll. Creuzer et Hermann, dans les *Lettres sur Homère et Hésiode* (en allem.) p. 1-3?

[6] *Dem. u. Perseph.* p. 109 sqq. M. Preller, dans son article *Eleusinia* de la *Real-Encyclop.* de Stuttgart, p. 102, est revenu purement et simplement à l'opinion de M. Creuzer et d'O. Müller.

[7] *Hymne, Erläuter.* p. 80.

aux Éleusinies, quoique en rapport avec elles[1], devait avoir pour fond une idée plutôt qu'un fait. Si maintenant cette idée doit être prise à la profondeur spiritualiste et mystique où la cherche M. Creuzer[2], et si la guerre dont il s'agit est la guerre en quelque sorte éternelle de l'esprit et de la matière, la lutte des deux principes qui se combattent en nous, lutte dont Démophon serait le symbole, c'est ce que nous ne voudrions certes pas affirmer, tout en reconnaissant que nous sommes ici sur le terrain et comme dans les lointains préludes du dogme des purifications successives de l'âme et de son immortalité.

Ce dogme déposé ainsi, mais lentement et imparfaitement développé dans les rites du culte de Cérès et de Proserpine, existait déjà en germe dans la légende de ces déesses, étroitement liée à ces rites comme à l'ordre même de la nature, comme à la vicissitude de la vie et de la mort, qui y alternent sans cesse entre elles. Un autre dogme connexe, que M. Creuzer a très-bien fait ressortir, et qui est également indiqué dans l'hymne à Déméter[3], c'est la double destinée des âmes, le bonheur de celles des initiés, c'est-à-dire des élus, et le malheur de celles des non initiés. Ces scènes et les scènes mêmes de la légende, le rapt de Proserpine, les courses et le deuil de Cérès, étaient figurées, représentées aux flambeaux dans les cérémonies des mystères, et c'est là ce que Clément d'Alexandrie appelle le *drame mystique* d'Éleusis[4]. Mais terminons notre analyse du monument à la fois théologique et poétique qui, comme le dit Voss, devait servir, en quelque sorte, de texte à ces représentations religieuses.

[1] Schol. ad Pindar. *Ol.* IX, 150, et XIII, 155. Cf. *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 627 sqq., et III, III, p. 1192.

[2] *Relig.* III, II, p. 610 sqq.

[3] Vers 483-485. Cf. *Relig. ibid.* p. 621;

[4] Clem. Alex. *Protrept.* p. 12 Potter. Cf. *Relig.* III, III, p. 1190 sqq.

Cérès s'est révélée dans sa gloire après avoir paru dans son abaissement; mais elle n'en demeure pas moins éloignée de l'Olympe, dans le temple qu'elle s'est fait bâtir à Éleusis; elle n'en reste pas moins, privée qu'elle est toujours de sa fille, la Δημήτηρ ἀχαιά, la *mater dolorosa*, qui, en sa qualité de pouvoir souterrain, refuse son concours au développement des germes et cause sur la terre une stérilité générale[1]. Il y a là, comme en d'autres passages, une allusion probable à d'antiques idoles qui représentaient Cérès sous ses divers aspects, et qui pouvaient figurer dans les cérémonies des mystères. C'est en même temps une judicieuse remarque de M. Preller, que l'importance donnée à l'Olympe, séjour commun des dieux, d'où s'exerce leur action, qui cesse quand ils en sont éloignés, rentre dans le caractère épique et homérique de notre hymne, et en confirme l'antiquité[2]. Vient enfin le retour de Proserpine auprès de sa mère, mais après qu'elle a mangé la grenade, dont Voss nie mal à propos ici le sens symbolique, tout en rappe-

[1] *Hymn.* v. 303 sqq., coll. 40, *ibi* Voss, p. 21. Il voit dans l'ἄχος de ce vers et dans bien d'autres de l'hymne, où se retrouve la même idée, sous des termes semblables ou analogues, une allusion manifeste à cette Déméter ἀχαιά, plutôt que ἀχαία, propre aux Géphyréens, identiques avec les Cadméens, et qui l'auraient apportée de Béotie en Attique. Ce surnom, au reste, a été orthographié et expliqué de diverses manières, comme on peut s'en assurer p. 480, 620, n. 1, et 785, n. 1, du tome III, II, des *Relig. de l'Antiq.* M. Preller, après avoir combattu d'abord l'interprétation de Voss et de M. Lobeck, qui est aussi celle de M. Creuzer, y est revenu dans l'art. *Persephone* de la *Real-Encyclop.* p. 115, et depuis dans sa *Griechische Mythologie*, I. p. 471, où il rapproche la Déméter ἀχαιά de la *Ceres deserta* (Virgile, *Æn.* II, v. 714) chez les Romains. M. Ed. Gerhard, qui vient de publier aussi une nouvelle et savante *Mythologie grecque* (en allem., Berlin, 1854, I, p. 436, § 408, 1 c.), reprend, au contraire, pour son compte, la leçon ἀχαία et le sens d'*achéenne*, sacrifiant ainsi, nous le craignons, à une pure hypothèse ethnographique. Il rappelle toutefois les épithètes ἐπαχθεία et ἀχερώ, données à Déméter, au sens même d'ἀχαιά ou *dolorosa*, et d'une fête de deuil qu'elle avait sous ce dernier nom en Béotie (Plutarch. *De Iside et Osiride*, p. 378 E.).

[2] *Dem. u. Perseph.* p. 115.

lant que les femmes s'en abstenaient aux Thesmophories[1]. La pomme de grenade était un emblème naturel du mariage, de la fécondité, de la génération; aussi était-elle donnée à Junon, à Vénus, aussi bien qu'à Proserpine et à Cérès[2]. Ici elle est le symbole, le gage sacré de l'union nécessaire, quoique temporaire, de la jeune déesse avec son infernal époux[3], auprès duquel elle doit revenir périodiquement, auprès duquel elle doit passer, d'après la convention garantie par Jupiter, ou plutôt d'après l'ordre prescrit, dès le principe, par le dieu suprême, une des trois saisons de l'année, comme elle passera les deux autres auprès de sa mère et des divinités de l'Olympe. C'est Déméter elle-même qui le déclare dans ces vers remarquables que nous regrettons de traduire en prose, mais où le fond physique et calendaire du mythe perce l'écorce de la forme historique :

> Mais si tu as goûté quelque nourriture, tu retourneras dans les profondeurs de la terre pour y rester, chaque année, l'une des trois saisons, tandis que tu passeras les deux autres auprès de moi et des immortels. Quand, à l'heure embaumée du printemps, la terre se couvrira de mille espèces de fleurs, alors tu remonteras du ténébreux séjour, miracle égal pour les dieux et pour les mortels[4].

C'est là la descente (*κάθοδος*) et l'ascension (*ἄνοδος*) annuelles de Proserpine, consacrées par les mystères, et rattachées par la légende mythologique, se fondant vraisemblablement sur

[1] *Hymn.* v. 373 sqq., coll. 413, et Voss, p. 108.

[2] Il est remarquable de voir chez Pausanias (VIII, XXXVII, 4) que, par contre, les Arcadiens portaient dans le temple de *Despœna*, la même que Cora ou Proserpine vierge, des fruits de toute sorte d'arbres cultivés, excepté des grenades.

[3] On la remarque, précisément avec ce sens, et comme attribut de Pluton et de Proserpine tout à la fois, sur une célèbre coupe peinte du *Musée Grégorien*, part. II, tab. LXXXIII, 2, 2 *a*, 2 *b*. Elle se voit aussi sur les genoux de Proserpine, *Archæol. Zeitung*, 1850, tab. XIV, *ibi* Gerhard et Preller, p. 146, 231; Lenormant et de Witte, *Élite des monum. céram.* t. I, pl. XXIX et p. 69.

[4] Vers 399-404.

une forme symbolique du mariage, au rapt de la jeune déesse en qui se personnifie si clairement la végétation du printemps, renaissant et florissant d'abord, puis, quand elle a donné ses fruits et quand, à la fin de l'été, les semences sont tombées sur la terre, se flétrissant et disparaissant dans son sein, pour reparaître, après l'hiver, à la saison nouvelle. M. Preller équivoque ici, fort mal à propos, sur les époques naturelles et sur le calendrier des Grecs[1]. Il est évident que l'auteur de l'hymne, ou la légende qu'il a suivie, se réfère au calendrier primitif et poétique, qui partageait l'année en trois saisons (les trois Heures), l'une qui était le printemps (*ἔαρ* ou *ὥρα*, la saison par excellence, la belle saison), la seconde embrassant l'été avec l'automne (*ὀπώρα*), sous le nom de *θέρος*, et la troisième, qui est l'hiver (*χειμών*); division rapportée par Eschyle à Prométhée, le premier observateur des levers et des couchers des astres[2], c'est-à-dire, la première fondée sur une observation attentive de la nature et du ciel, dans le progrès de l'esprit humain. Les époques initiales de ces saisons, répondant à la marche de la nature et aux travaux de l'agriculture, qui la suit, étaient représentées par les phases de la légende et sanctifiées par les fêtes de la religion, dans le culte de Cérès et dans le culte connexe de Bacchus encore plus que dans tous les autres. Les petites Éleusinies se célébraient, aussi bien que les Anthestéries, dans le mois anthestérion, ou mois des fleurs (février), qui annonçait à la fois l'ascension de Cora et le printemps. Quant à la descente annuelle de la déesse aux Enfers, qu'il ne faut pas confondre avec le premier fait du rapt, rapporté également au printemps, elle était célébrée à différentes époques, suivant les différents pays ou les formes diverses du culte de

[1] *Dem. u. Perseph.* p. 116 sqq. Cf. O. Müller, *Eleusin.* p. 291 et n. 60. — [2] Æschyl *Prom. vinct.* v. 452 sqq.

Déméter, et dans des fêtes qui embrassaient la période comprise depuis la moisson et la rentrée des fruits de la terre jusqu'aux semailles, de scirophorion (juin) et de hécatombéon (juillet), en pyanépsion (octobre). Dans la Sicile, par exemple, qui tenait ses *Démétries* de Corinthe et de Mégare, la descente était rapportée à la fin de la moisson, et de même à Hermioné en Argolide, où les *Chthonies* étaient célébrées tous les ans en été[1]. De là probablement la version de la légende adoptée par les poëtes latins, qui faisait passer à Proserpine six mois sous terre et six mois sur terre[2]. En Attique et à Éleusis, d'après notre hymne même, la descente de Proserpine, au contraire, était censée avoir lieu quatre mois avant son retour, par conséquent à l'époque des semailles, voisine de celle de l'équinoxe d'automne, époque où les semences des plantes disparaissaient dans le sein de la terre, pour y devenir, par leur décomposition et leur mort, les germes d'une vie et d'une végétation nouvelles. La fête qui répondait le mieux à cet événement de la nature, transfiguré par la mythologie, était celle des *Thesmophories*, fixées du 11 au 13 pyanépsion, comme les *Anthestéries* du 11 au 13 anthestérion. En Crète et en Sicile, le mois de pyanépsion se nommait, pour ce motif, *Thesmophorion*, comme il s'appelait en Béotie *Damatrios* ou mois de Déméter. Nous savons positivement que les Thesmophories étaient à la fois une fête des semailles et une fête de deuil, ayant trait à la séparation de Déméter et de sa fille, telle qu'on la voit représentée sur les monuments[3], tandis que tout porte à croire que les rites secrets des Anthestéries, accomplis dans

[1] Diodor. Sic. V, 4; Pausan. II, xxxv, 4. Cf. Ebert, Σικελ. p. 19 sq.

[2] Ovid. *Metam.* V, 561 sq.; *Fast.* IV, 13, etc.

[3] Par exemple, sur une peinture de vase de la Grande-Grèce, publiée par Millingen, *Unedit. Monum.* série I, pl. XVI, et reproduite dans les *Relig. de l'Antiq.* t. IV, pl. CXLV *bis*, 556, avec l'explication, p. 231 du texte.

l'intérieur du temple par la femme de l'Archonte-roi et les quatorze *Geræres* ou Vieilles, se rapportaient au retour de Cora, fiancée à Dionysos[1].

De même que les petits mystères concouraient avec les Anthestéries, de même il semble que la grande fête mystérieuse d'Éleusis devait être en rapport avec les Thesmophories. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'elle avait trait également à l'enlèvement de Proserpine, à sa descente aux Enfers, aux recherches et à la douleur de sa mère, comme en témoigne d'une manière éclatante l'hymne adressé à celle-ci, sans parler des scènes dramatiques mentionnées plus haut[2]. Et cependant, quoique cet hymne indique, ainsi que nous venons de le voir, l'époque des semailles comme celle de la descente, il est certain que la solennité des *grandes Éleusinies* tombait dans le cours de la seconde moitié de boédromion (septembre), ce qui ne s'accorde, rigoureusement, ni avec le temps des semailles, ni avec celui de la moisson. Mais il est évident qu'il faut prendre ici les choses dans une certaine généralité, les actes divers de la légende, nécessairement corrélatifs, ayant dû être, par cela même, tous représentés dans la fête. Il n'en demeure pas moins vrai que les semailles et les idées qui s'y rattachaient furent, sous la forme que leur avait donnée la tradition des mystères, l'occasion et l'objet principal des Éleusinies, plus compréhensives d'ailleurs que les Thesmophories et sans doute moins anciennes. Des rites, des usages consacrés viennent à l'appui de ce fait[3], et l'on

[1] Sur ces deux fêtes et leurs cérémonies, ainsi que sur leur rapport avec les Éleusinies, petites ou grandes, on peut voir provisoirement les *Relig. de l'Antiq.* III, I, p. 222 sqq., II, p. 714 sqq., et surtout nos *Éclaircissements*, même tome, p. 965 sqq., 1150 sqq., 1173 sqq.

[2] Clément d'Alexandrie dit positivement (passage cité p. 19, ci-dessus) : *Καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶν δᾳδουχεῖ.*

[3] Voyez le précieux fragment d'un rituel des sacrifices, dans Bœckh, *Corp. inscript. gr.* n° 523. Cf. O. Müller, *ubi supra.*

peut conjecturer en outre que, si les Thesmophories préexistèrent, comme tout semble l'indiquer, ce fut une raison suffisante d'avancer l'époque de la célébration des Éleusinies, sans rien changer, du reste, à l'intention de cette grande solennité.

Il suit, de ce que nous venons de dire, que des phénomènes terrestres, que les vicissitudes de la végétation, surtout de celle du blé, que la vie et la mort de la nature, dans leur perpétuelle alternance, faisaient le fond de toute cette mythologie et de toutes ces cérémonies mystiques. Mais ce fond n'était pas tellement physique qu'il ne fût en même temps moral et métaphysique, qu'il ne se rapportât à l'homme et à sa destinée, aussi bien qu'à la nature et à son histoire représentée par l'histoire des dieux. Seulement il se rapportait, à l'un comme à l'autre, d'une manière indirecte, énigmatique, symbolique, où les idées pures étaient confondues avec les faits sensibles et les sentiments avec les images, où la religion parlait à l'imagination et aux yeux pour arriver au cœur et à l'esprit. La vie et la mort de l'homme et aussi bien sa renaissance, en un mot la destinée humaine tout entière, comprise d'instinct encore plus que de réflexion, était ainsi mise implicitement en rapport avec les vicissitudes de la terre, avec les métamorphoses de la végétation, comme celles-ci étaient confondues symboliquement avec les aventures, avec les tribulations (πάθη), soit de Cérès, soit de Proserpine, et rattachées par elles à l'ordre supérieur du monde et à un événement qui l'aurait déterminé. C'est la forme plus ou moins nécessaire sous laquelle la foi religieuse, servie par le génie mythique et

Plutarque (apud Procl. in Hesiod. *Op. et D.* 389) va même jusqu'à dire qu'il appert, des rites mystérieux d'Éleusis, que les anciens semaient avant le coucher des Pléiades, par conséquent en boëdromion : passage qui paraît avoir, plus tard, converti M. Preller (*Eleusinia*, dans la *Real-Encyclop.* III, 95).

poétique, qui prend sa source dans l'imagination, non dans la raison, a l'habitude de présenter la relation des faits permanents, généraux, de la nature ou de l'esprit, avec la cause première, avec les lois providentielles et générales elles-mêmes de l'univers.

Voilà pourquoi, selon notre hymne même, et quoi qu'en dise M. Preller[1], de tout temps, chez les Grecs, Proserpine fut à la fois le symbole de la végétation, de la vie de la nature, qui fleurit et qui meurt pour renaître à la face de la terre, et la reine des morts qui vécurent sur cette terre et qui doivent, à son exemple, revivre un jour d'une vie nouvelle. C'était là, sans aucun doute, le vrai, le final secret des mystères, et le sens de leurs augustes cérémonies, fondées sur la tradition ou sur la légende, qui en rapportait l'établissement à Cérès en personne, quand, pour la première fois, elle eut retrouvé sa fille, quand, du même coup, la vie suspendue de la nature eut repris son cours, et que le solennel traité fut conclu entre les puissances du ciel et celles de la terre et des Enfers :

Alors, s'avançant, elle montra aux rois législateurs, à Triptolème, au belliqueux Dioclès, au fort Eumolpe, à Céléus, le chef des peuples, les rites sacrés de son culte; elle confia la célébration de ses mystères aux aînées des filles de Céléus..... ces mystères augustes, qu'il n'est permis ni de négliger, ni de scruter, et qu'il ne faut pas non plus déplorer, car la suprême douleur des dieux commande le silence[2].

Et le poëte initié ajoute en son propre nom ces paroles, que d'autres initiés après lui, Pindare, et Sophocle, et Isocrate

[1] *Dem. u. Perseph.* p. 10 sqq., où il distingue trop expressément, selon nous, la Proserpine homérique de celle des mystères. Les types poétiquement arrêtés et tout extérieurs de l'épopée ne doivent pas faire méconnaître le sens divers et profond des cultes populaires, sur lesquels se fondèrent les doctrines mystiques.

[2] *Hymn. in Cerer.* v. 474 sqq.

et Cicéron lui-même répéteront à l'envi en les développant et les déterminant davantage, mais sans en altérer le caractère :

Heureux celui des mortels qui a pu contempler ces grandes scènes! Mais celui qui n'est point initié, celui qui n'a point participé à ces saintes cérémonies, est à jamais privé du sort qui attend le premier, même quand la mort l'a entraîné dans les sombres demeures [1].

Voss et d'autres ont remarqué avec raison que, bien que Triptolème soit nommé deux fois, dans l'hymne à Déméter, parmi les princes d'Éleusis, il n'est pas question de lui comme ayant le premier reçu de la déesse, puis communiqué aux peuples, de concert avec elle, le présent du blé. Tout au contraire, le blé est supposé préexistant en Attique, et le grand bienfait de Cérès, c'est l'institution de ses mystères par elle-même, avec le sens profond que révélaient leurs cérémonies et leurs mythes, en retour de l'hospitalité qu'elle avait trouvée dans la famille de Céléus. Telle est la vraie, l'antique tradition, certainement plus élevée et plus religieuse; l'autre, plus sociale et plus pratique, plus civile en quelque sorte, qui rattachait à l'institution de l'agriculture, et l'établissement de la société, et tous les développements de la civilisation, paraît être d'origine plus récente, quoiqu'elle ait fait également partie de la doctrine symbolique d'Éleusis, dans la suite des temps. La première se fonde sur la légende du rapt et du retour de Proserpine, légende d'une nature générale, combinée avec celle de la venue de Cérès en Attique et de l'éducation du jeune Démophon. Elle implique, ainsi que les rites significatifs qui s'y liaient, tout au moins une vie nouvelle, sinon l'immortalité absolue de l'âme humaine; et les témoignages des anciens, échos des mystères mêmes, prouvent que ce dogme, quelque

[1] Vers 483-485. Cf. les passages analogues, cités dans les *Relig. de l'Antiq.* III, II et III, p. 621, 796, 868.

enveloppé qu'il pût être d'ailleurs, avait une portée morale, c'est-à-dire que, dans les promesses faites aux initiés, au moins pour les temps postérieurs à notre hymne, les bons n'étaient pas confondus avec les méchants[1]. Ce n'est pas pour rien que Triptolème fut ajouté, après Éaque, aux juges des Enfers[2]; il y représentait la croyance des mystères d'Éleusis, et les droits de la justice divine s'exerçant sur les initiés eux-mêmes.

Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que d'autres dogmes relatifs, non plus à l'homme et à sa destinée, mais aux dieux, de qui elle dépendait, comme l'ordre du monde en général, étaient révélés dans les mystères, ou plutôt par les mystères, par les rites et les légendes qui leur étaient propres. Les dieux y prirent eux-mêmes, et cela devait être, un caractère plus moral, et, rentrant les uns dans les autres, ils tendirent de plus en plus vers l'unité. Voss l'a reconnu, aussi bien que M. Creuzer. Déjà, dans l'hymne à Cérès, quoique fidèle en apparence à la théologie homérique, cette déesse, après son abaissement, est singulièrement exaltée, et tous les autres dieux semblent graviter autour d'elle; Jupiter, le dieu suprême, le père de Proserpine, les met en quelque sorte à ses pieds[3]. Elle-même, déesse de la terre mère, forme, avec Rhéa, la mère céleste des dieux et la sienne, avec sa propre fille Proserpine, reine des enfers, une sorte de triade qui n'a point échappé à Voss, triade à laquelle répond Hécate, cette fidèle compagne et de Cérès et de Proserpine, présente à la fois dans les trois mondes, et que d'autres compagnes de la jeune déesse dans la prairie de Nysa, Uranie, Tyché, Styx, toutes trois filles du vieil Océan, repor-

[1] Voy. par exemple, dans Platon (*De Republic.* p. 363 C.), la *μέθη αἰώνιος*, ou l'*ivresse éternelle*, promise aux justes, d'après les hymnes de Musée et d'Eumolpe, les fondateurs des mystères. Cf. dans Andocide (*De myster.* § 31) la déclaration, plus formelle encore, des *peines* pour les méchants, du *salut* pour les bons.

[2] Plat. *Apol. Socrat.* p. 41 A.

[3] Vers 326 sqq.

tent à l'origine des choses[1]. Dans ce même cortége figurent, aux côtés de Proserpine, de cette vierge divine descendue aux Enfers, les deux autres vierges divines, filles de Jupiter comme elle, Pallas, déesse céleste, et Artémis, déesse à la fois de la terre et des eaux, toutes trois en rapport direct avec la triple Hécate, toutes trois se rattachant à la lune par ses aspects divers. Il est plus que probable qu'Eschyle, ce hardi théologien de son époque, lorsqu'il faisait Artémis fille de Déméter au lieu de Perséphoné, contre la croyance commune, avait en cela, comme en d'autres points encore, révélé la doctrine des mystères[2]. D'un autre côté, notre hymne même, par la bouche de Pluton, promet à Proserpine un empire universel sur la nature, sur tous les êtres qui vivent et se meuvent, qu'elle régira, qu'elle punira quand ils l'offenseront, du fond des sombres demeures, unie à son redoutable époux, le Jupiter infernal[3]. Il est évident que les deux déesses si étroitement unies (τὼ θεώ), la mère et la fille (Δήμητρος Κόρη), qui présidaient conjointement aux mystères, tendaient à se confondre l'une avec l'autre, comme elles se confondaient encore mieux par Dionysos-Zagreus, fils de Zeus et de Perséphoné, prenant ici la place de sa mère, et comme se confondaient eux-mêmes, dans cette alliance et dans cette paternité à la fois, le Jupiter du Ciel et celui des Enfers (Ζεὺς-Διός et Δίς). Poseidon aussi ou Neptune, on le sait, dans une légende mystérieuse de l'Arcadie[4], s'unis-

[1] *Hymn.* v. 421 sqq., 441, 448 sq. Cf. Voss, *ibid.* p. 120 sq. et 146.

[2] Herodot. II, 156; Pausan. VIII, xxxvii, 3; Macrob. *Saturn.* I, 18, l'expliquent autrement: mais cf. Zell *ad Aristot. Eth. ad Nicomach.* III, § 17, p. 86; Haupt, *Quæst. Æschyl.* II, p. 97-100; Klausen, *Æschyl. Theologum.* p. 93 sqq.; et, avant eux, notre Fréret, *Mém. de l'Acad. des inscript.* t. XXIII, p. 266. M. Lobeck (*Aglaoph.* p. 76 sqq.) est d'une opinion complétement différente. Voy. *Relig. de l'Antiq.* III, ii, p. 812 sq.

[3] Vers 365 sqq.

[4] Pausan. VIII, xxv, 4, et xxxvii, 6. Cf. C. F. Hermann, *Quæst. Œdipodear.* cp. iii,

sant à la Déméter-Érinnys, pour en avoir Despœna, qui est, selon toute apparence, Cora-Perséphoné identifiée avec Artémis-Potamia, parachevait ces combinaisons d'un syncrétisme original et primitif, élaboré dans les sanctuaires, remontant, en principe, aux conceptions sacerdotales du vieux culte des Pélasges, et fort différent du syncrétisme artificiel et bâtard des temps postérieurs.

Il est donc bien vrai, comme le reconnaît O. Müller[1], avec la sagacité pénétrante et élevée qui le caractérise et qui de plus en plus l'a rapproché du symbolisme de M. Creuzer, limité toutefois par une critique plus sévère; il est donc vrai qu'il était dans le génie des religions mystiques de fondre, pour ainsi dire, ensemble les divinités du culte public, d'échanger leurs rôles, en un mot, de les identifier, en les dépouillant de ces formes plastiques si nettes, si distinctes, qu'avait créées l'imagination des chantres populaires, et que les artistes avaient produites aux regards et définitivement fixées. Les hiérophantes d'Éleusis ne s'arrêtèrent point dans cette voie et ne s'en tinrent point à ce que laisse entrevoir déjà l'hymne à Cérès. Une tradition qui vient de là, sans aucun doute, nous apprend que Déméter était descendue aux Enfers avec sa fille[2], et que cette mère de la vie, développée à la face de la terre, était devenue une divinité du monde souterrain. C'est certainement ainsi que la concevait Hérodote, ce pieux et savant initié, quand il l'assimilait à l'Isis d'Égypte et quand il l'associait à Dionysos, identifié lui-même avec Osiris, le souverain et le juge suprême de l'Amenti[3]. En effet, Aïdès, ou Aïdoneus, comme le nomme

p. 74 sqq., et *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 470 et 552 sqq., avec nos notes et les monuments qui y sont indiqués et que reproduisent nos planches.

[1] *Eleusinien*, p. 294.

[2] Clem. Alex. *Protrept.* p. 14 Potter. Cf. Müller, *ibid.* p. 272 et 294.

[3] Herodot. II, 59, coll. 42, etc., surtout 123.

plus souvent l'auteur de l'hymne, qui semble se référer par là à la tradition de Dodone, ce dieu qui reçoit, qui absorbe tout (Πολυδέκτης, Πολυδέγμων), mais aussi qui rend tout, comme il rend Perséphoné; ce Jupiter souterrain (Ζεὺς καταχθόνιος), connu d'Hésiode aussi bien que d'Homère[1], et que le chantre d'Ascra conseille au laboureur d'invoquer en même temps que Déméter, la terre-mère, pour obtenir ses dons; ce dieu terrible, inexorable, de la croyance populaire, en devenant la source du renouvellement de la végétation et de la vie, devint par cela même la source de tous les biens, le dieu de la richesse, *Plouton* ou *Plouteus*, qui rappelle *Ploutos*, né des embrassements de Iasion et Déméter, sur le champ trois fois retourné de la Crète[2], et il se rapprocha singulièrement de Dionysos, s'il ne fut pas, dès l'origine, identique avec lui, ainsi qu'il l'était pour les Orphiques[3]. O. Müller hésite à admettre que Hadès ait été positivement identifié avec Dionysos dans les Éleusinies, parce que Iacchos, qui y représentait ce dernier, et qui, du reste, n'est pas plus que lui nommé dans notre hymne, ne paraît guère compatible avec l'idée du roi des Enfers. Il reconnaît toutefois que ce jeune et florissant et bienfaisant génie des mystères, nourrisson de Déméter aussi bien que Démophon, et comme celui-ci, mais plus complétement, gage de la vie renaissant du sein même de la mort, devait être en rapport avec le monde infernal; que, par conséquent, Zeus et Cora,

[1] Homer. *Iliad.* IX, 457; Hesiod. *Op. et D.* 465 sq.

[2] Homer. *Odyss.* V, 125 sqq., coll. Hesiod. *Theog.* 962 sqq., et notre hymne même, 491 sqq., vers qui, du reste, nous paraissent, aussi bien que ceux dont se compose l'épilogue, sentir fortement le rhapsode. Les noms de Πλούτων, Πλουτεύς, se rencontrent d'abord chez les tragiques, qui peuvent les avoir puisés dans la tradition des mystères, à laquelle ils firent bien d'autres emprunts.

[3] Cf. *Religions de l'Antiq.* III, I et II, p. 234 sqq. et 534; les passages des auteurs cités dans nos notes, *ibid.*, et surtout l'opinion de Lobeck, rapportée p. 235 et 236.

donnés comme son père et sa mère, le sont au même titre que père et mère de Dionysos-Zagreus, et l'un aussi bien que l'autre en qualité de puissances chthoniennes, lui-même étant, du reste, positivement qualifié de *Dionysos souterrain*[1]. Pour nous, tous les dieux des mystères, y compris Hermès, dans notre hymne le guide, mais ailleurs l'amant de Proserpine[2], se concentraient en un seul dieu, tour à tour père et fils; comme toutes les déesses, et aussi bien Hécate, le pendant d'Hermès, rentraient dans Déméter et Perséphoné, la mère et la fille, identifiées finalement l'une avec l'autre. Dieux et déesses, créations flottantes de l'imagination, phénomènes mobiles et variables, se dessinant, pour ainsi dire, sur le fond permanent de la substance divine, s'étaient plus ou moins, dès l'origine, même dans la mythologie populaire, rapprochés et mêlés entre eux selon la loi de leur nature. Quand, dans les mystères, la pensée religieuse, provoquée de plus en plus par le contre-coup de la pensée philosophique, eut commencé à se replier sur elle-même, ils se confondirent toujours davantage, préludant ainsi au grand dogme de l'unité de Dieu; tandis que le dogme corrélatif de l'immortalité de l'âme se dégageait incomplétement des légendes et des rites symboliques, sous l'influence capitale du culte des grandes déesses, surtout de celle qui, descendue périodiquement aux Enfers, n'en jouissait pas moins d'une vie et d'une jeunesse éternelles, comme devait en jouir lui-même le faible enfant des hommes, fortifié, purifié par les saintes épreuves de sa nourrice divine : Καί κεν ἀγήρων μιν ποιήσατο ἀθάνατόντε, εἰ μή...[3].

[1] *Eleusin.* p. 295. Voyez encore, sur ce point délicat, Ed. Gerhard, *Griechische mythol.* I, § 419, p. 452-454; et Preller, *Gr. mythol.* I, p. 487 et 499.

[2] Cf. *Relig. de l'Antiq.*, II, p. 297 sq., 673 sq.; et Lobeck, *Aglaopham.* p. 1213.

[3] « Et elle l'eût exempté de la vieillesse, elle l'eût fait immortel, si... » (*Hymn. in Cerer.* v. 242 sq.)

Les mémoires suivants développeront et éclairciront les points de l'histoire et de la doctrine des mystères d'Éleusis, et des autres fêtes de Cérès plus ou moins analogues à cette grande fête, que nous avons voulu simplement indiquer ici, en nous référant au monument le plus ancien, le plus authentique et le plus précieux à tous égards, il faut le répéter, qui en soit parvenu jusqu'à nous. Ils fourniront, nous l'espérons du moins, les preuves détaillées, et aussi positives que le sujet le comporte, de toutes les assertions que nous venons de mettre en avant.

## DEUXIÈME MÉMOIRE.

# SUR LES MYSTÈRES DE LA GRÈCE

EN GÉNÉRAL,

# ET SUR LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

EN PARTICULIER.

Dans un premier mémoire, nous avons recherché la base historique la plus authentique et la plus sûre qui puisse être donnée à l'étude des mystères d'Éleusis, et nous avons trouvé cette base dans l'hymne homérique adressé à Déméter ou Cérès. Nous avons présenté de ce précieux monument, trop négligé jusqu'ici dans la question, une analyse à la fois littéraire et mythologique, qui en a établi l'authenticité, l'importance, les liaisons nombreuses avec l'institution des mystères, avec leurs cérémonies, les croyances sur lesquelles ils reposaient et qu'ils avaient pour but de propager. Nous voudrions aujourd'hui, dans un second mémoire, qui sera encore une introduction, mais une introduction plus directe à l'examen et à la discussion renouvelée des problèmes historiques ou dogmatiques qu'offre ce grand sujet, exposer préalablement les opinions émises, depuis Sainte-Croix et le commencement de ce siècle, sur l'origine, le caractère et l'histoire des mystères de la Grèce en général, et particulièrement des Éleusinies, et sur leurs rapports, soit avec la religion populaire, soit avec les sectes orphiques, la philosophie, surtout les doctrines néo-platoniciennes, et avec le christianisme lui-même. Nous voudrions ensuite, et, cette fois, par les témoignages positifs des anciens

encore plus que par les conjectures des modernes, déterminer ce qu'étaient les mystères considérés en eux-mêmes, énumérer les éléments, les actes divers dont ils se composaient, définir aussi exactement qu'il se pourra, mais toujours d'une manière préalable et au point de vue de l'histoire de la science, la nature, la portée et l'influence de l'enseignement quelconque qui pouvait y être donné, spécialement dans les mystères d'Éleusis, non-seulement les plus célèbres, mais les mieux connus à plusieurs égards, et de tous les plus importants. Nous terminerons ce mémoire en examinant ce que des documents nouveaux, écrits ou figurés, récemment produits, surtout les notions contenues dans les *Philosophumena*, attribués à Origène, peuvent ajouter à nos connaissances sur la question que nous avons entrepris d'étudier. Il en résultera, nous l'espérons, une première justification de cette entreprise, et la nécessité de cette nouvelle étude, soit pour y faire entrer des matériaux qui l'éclairent d'une lumière imprévue, soit pour placer la question elle-même dans un jour plus juste et plus vrai que celui sous lequel elle a presque toujours été envisagée jusqu'à présent.

## PREMIÈRE SECTION.

### OPINIONS SUR LES MYSTÈRES, LEUR ORIGINE ET LEUR HISTOIRE.

Nous commencerons cette revue critique préliminaire des principales opinions modernes sur les mystères de la Grèce, sur leur origine et sur leur histoire, par la *Symbolique*, et par M. Creuzer, le vrai rénovateur des études mythologiques en Allemagne ou même en Europe. Dans son système, dont toutes les parties sont si bien liées entre elles, quoiqu'il prête à des difficultés de plus d'un genre, M. Creuzer pose en principe

que l'origine des mystères est contemporaine de celle de la civilisation grecque elle-même, dont ils auraient été, en quelque sorte, le grand ressort religieux. Il les fait remonter, en conséquence, à l'époque pélasgique, mais sans les attribuer aux Pélasges, ni au travail intérieur de leur primitive et d'abord trop grossière société. Suivant lui, ils vinrent de l'étranger, de l'Orient, de l'Égypte surtout; ils furent des institutions sacerdotales, transplantées en Grèce par ces anciennes colonies dont nous avons ailleurs contesté l'existence [1], développées par les Eumolpe, les Musée, les Mélampe, les Orphée, eux-mêmes mis en rapport avec le sacerdoce oriental, et fondateurs d'une sorte de théocratie parmi les Pélasges. Alors ils formaient une partie de la religion publique, consistant seulement en rites plus sacrés, plus augustes, en symboles plus profonds, plus révérés, en légendes plus significatives, en dogmes plus transparents. Ils n'étaient point encore les *mystères* au sens propre du mot; ils ne le devinrent que lorsque l'invasion des tribus helléniques, conduites par les héros, eut fait prévaloir un esprit nouveau, et, jusqu'à un certain point, une religion nouvelle, toute populaire et toute poétique, sur l'antique religion sacerdotale, forcée de se réfugier, avec les prêtres des Pélasges vaincus et dispersés, dans l'ombre de quelques sanctuaires. Dès lors, ils furent des rites secrets qui continuèrent, sans doute, à faire partie du culte national, mais relégués sur l'arrière-plan, concentrés dans certaines tribus, dans certaines familles ou corporations dépositaires de l'enseignement supérieur attaché à ces rites, auxquels durent être admis, après des épreuves plus ou moins rigoureuses, les seuls initiés. Ce fut là la doctrine secrète, *disciplina arcani*, héritage de l'Orient, fonds le plus précieux de

[1] Voyez *Religions de l'Antiquité*, II, III, p. 1043 sqq.

la religion grecque, plus ou moins voilé par les symboles et les légendes sacrées, dans les cérémonies des mystères et dans des chants religieux tels que ceux des Orphiques, mais dont les voiles furent levés peu à peu par les philosophes, et surtout par les néo-platoniciens. Dans les écrits de ces derniers se trouverait finalement révélé le secret des mystères, c'est-à-dire le sens des dogmes antiques, quoique interprété, développé et ramené de plus en plus aux formules abstraites de la métaphysique.

Telle est la pensée de M. Creuzer, exposée par lui dans le dernier livre de la Symbolique[1], et nous pouvons dire dans la Symbolique tout entière, quoique cette pensée ait reçu de son auteur des modifications ultérieures et importantes dont nous aurons à nous occuper plus loin. Voss et M. Lobeck, d'une part, O. Müller et M. Preller de l'autre, sont les adversaires les plus considérables qu'ait jusqu'ici rencontrés cette théorie. Elle a eu aussi ses partisans, même parmi ses détracteurs, non-seulement ceux qui élèvent la doctrine réelle ou prétendue des mystères jusqu'à l'idée, soit d'une révélation primitive, soit d'une altération de la tradition biblique, souvent confondue avec cette révélation; mais ceux qui, comme Benjamin Constant[2], tout en la rabaissant beaucoup, la reconnaissent cependant pour une importation originelle de l'Orient, pour une propriété héréditaire du sacerdoce, successivement grossie de tout ce qu'il put imaginer ou emprunter à des sources diverses, y compris la philosophie, afin de s'assurer la domination des âmes, même aux dépens de la croyance publique. Nous laissons là ces hypothèses également surannées, où l'esprit de secte, religieux ou politique, regardant au présent

[1] Voyez *Religions de l'Antiquité*, III, II, p. 805 sqq., et cf. II, I, p. 371 sqq.

[2] *De la Religion*, etc., liv. XIII, *passim*, et surtout chap. III, t. V, p. 10 sqq.

encore plus qu'au passé, usurpe la place de la science, pour réserver notre attention et celle de nos lecteurs aux travaux qui seuls méritent de figurer dans son histoire.

Voss et M. Lobeck, toutefois, ne sont pas exempts de cet esprit de parti que la science réprouve, même chez ses véritables représentants. Ils ont été beaucoup trop loin, le premier surtout, dans leur réfutation de la Symbolique [1], et leur aversion pour la hiérarchie, pour le sacerdoce, pour tout ce qui ressemble au catholicisme, leur a fait méconnaître, en grande partie, la nature des symboles et celle des mystères, aussi bien que leur origine. Aux yeux de Voss, protestant exclusif, Homère aurait été comme la Bible des Grecs, dont il n'était pas permis de s'écarter. Les prêtres qui s'en sont écartés, depuis Hésiode seulement, les fondateurs des mystères, les Orphiques, n'ont fait qu'altérer le génie de la religion nationale, soit par des interprétations, des allégories, des symboles, également factices, soit par des emprunts étrangers faits à la Thrace, à l'Asie Mineure, à l'Égypte, beaucoup plus tard qu'on ne le croit d'ordinaire. Ainsi que M. Creuzer, mais dans un sens complétement opposé, Voss, lui aussi, accorde donc trop à l'œuvre du sacerdoce, à l'action des hommes ou des circonstances, trop peu à l'évolution naturelle et nécessaire de l'esprit grec. On a pu voir, au reste, dans le mémoire précédent [2], que son opinion sur la valeur et la portée des mystères, au moins de ceux d'Éleusis, s'était singulièrement modifiée vers la fin de sa vie.

M. Lobeck, en mythologie, est un disciple de Voss, beau-

[1] Voyez les *Récensions*, publiées d'abord dans la Gazette d'Iéna, et reproduites dans le tome I de l'*Antisymbolik*. Stuttgart, 1824. Les opinions de Voss ont été, du reste, sainement appréciées par O. Müller, dans ses *Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie*, p. 321 sqq.

[2] Voyez particulièrement p. 28 de ce volume.

coup plus que de G. Hermann; et cependant il faut reconnaître à ses recherches autant d'originalité qu'au tour de son esprit. Rien ne lui manque quant à la science, quant à la critique, si ce n'est cette vue supérieure, ce sens profond de l'histoire de l'homme et de sa nature, qui seul pouvait lui faire comprendre la religion, ses formes nécessaires, et particulièrement les mystères. Admirable pour déblayer le terrain de toutes les hypothèses fausses ou gratuites, il s'est trouvé impuissant à construire un nouvel édifice, et n'a rien su mettre à la place de ce qu'il avait détruit. Il a pris le scepticisme pour une méthode et la négation pour la vérité. Autant qu'il le pouvait, par les faits, par les témoignages sévèrement examinés, il est remonté à l'origine des mystères; il en a épuré la tradition primitive de tout alliage postérieur, de tout mélange adultère avec les fictions historiques ou les interprétations philosophiques; il en a distingué avec soin les espèces, les variétés, les époques; puis, quand il croyait les saisir dans leur sincérité native et dans leur caractère propre, ils lui ont échappé presque comme des fantômes, ou sont restés confusément dans la masse des autres rites, des autres cultes, aussi extérieurs que ceux-ci, aussi peu significatifs, et en différant tout au plus par l'appareil et par la pompe, ajoutons par le secret, qui faisait, selon M. Lobeck, plus que tout le reste, le prix et le prestige de leurs vaines cérémonies. Aussi croit-il découvrir, dans le secret des rites mystérieux, non-seulement leur essence, mais même leur cause et leur origine. Il les rapporte exclusivement et sans distinction aux *sacra gentilicia*, aux cultes des familles, des tribus, des corporations, cultes secrets en ce sens qu'ils étaient fermés aux étrangers, mais qui n'avaient rien de caché, rien de mystérieux par eux-mêmes et pour leurs propres adhérents; à la grande différence des *mystères*, lesquels demeuraient

tels, même pour ceux qui y étaient admis, et tels encore quand ils furent ouverts à tout le monde, comme les Éleusinies. En eux-mêmes, les *sacra gentilicia* furent plutôt exclusifs que secrets, tandis que les mystères étaient plus secrets, c'est-à-dire plus mystérieux qu'exclusifs. Le mystère même est leur idée, qui se confond avec leur origine comme avec leur nom. C'est ce qui fait que tous les cultes n'eurent pas de mystères, quoique tous aient commencé par être secrets, au sens d'exclusifs. Le mystère, c'est-à-dire le mysticisme, dont, à la vérité, M. Lobeck, aussi bien que Voss, professe l'horreur, fut le trait distinctif et le caractère essentiel de certains cultes seulement. Du reste, comme Voss, et à bon droit, il fait les mystères de la Grèce, sans en saisir le vrai principe, plus récents dans leur développement qu'on ne les fait d'ordinaire; mais il les croit, à juste titre encore, foncièrement grecs, et n'y fait intervenir des éléments étrangers, à plus forte raison les importations entières de l'Égypte et de l'Orient, que tardivement et à partir du VI^e^ siècle avant notre ère. Comme Voss encore, il tient les poëmes d'Homère pour la source la plus antique, la plus pure et la plus générale des croyances grecques, et il rapporte tout à leur mesure classique. Il sépare nettement la philosophie de la religion; et, quant aux philosophes qui se sont appuyés des mystères religieux en les interprétant, qui ont mis plutôt que trouvé des idées dans les symboles, il les confond avec les allégoristes quelconques et réprouve leur œuvre, celle des néo-platoniciens surtout, comme une œuvre de faussaires qui ont corrompu le culte primitif, sous prétexte de le restaurer, et qui l'ont infecté de superstitions nouvelles pires que les anciennes [1].

C'est donc ici la contradiction la plus absolue du système

[1] Voyez *Aglaophamus, passim*, et surtout p. 44 sqq., p. 85 sqq., p. 91 sqq., p. 270 sqq.

de M. Creuzer sur tous les points, un seul excepté, la profonde barbarie des vieux Pélasges, antérieurs à l'âge héroïque, aux poëtes qui l'ont chanté, et leur impuissance par eux-mêmes en fait de religion, comme en tout le reste. Seulement, selon M. Lobeck, ce furent les poëtes, ce furent Homère et Hésiode qui firent leur éducation religieuse, et non pas des prêtres étrangers; ce furent eux qui, en créant la mythologie nationale, donnèrent un fond et un sens aux grossières pratiques des âges antérieurs, les ennoblirent, les idéalisèrent. Ces Pélasges si dédaignés, quoiqu'ils soient les vrais pères des Hellènes, O. Müller, cependant, leur avait déjà rendu leurs titres par une sévère analyse des traditions, quelques années avant la publication de l'*Aglaophamus*[1]. C'est chez eux qu'il avait cherché et trouvé les racines mêmes des cultes mystérieux, lesquels ne seraient autres que quelques-uns des principaux cultes pélasgiques, d'abord publics et populaires au temps de l'indépendance des Pélasges, fondateurs de la religion, comme de toute la civilisation primitive en Grèce; puis repoussés dans l'ombre et réduits au secret, quand les Pélasges eurent été subjugués par les tribus de même race, mais de mœurs différentes, qui firent prévaloir le nom d'Hellènes. On voit que cette idée est une simple transformation de celle de M. Creuzer, dégagée toutefois de l'hypothèse surannée des colonies orientales, et ramenée, nous le croyons plus que jamais, à la vérité de l'histoire. O. Müller, en outre, au lieu de fonder les mystères sur un symbolisme artificiel, œuvre préméditée du sacerdoce donnant le change, par nécessité ou par

[1] Dans son *Orchomène* (*Orchomenos und die Minyer*, 1820), ses *Doriens* (1824), ses *Prolégomènes d'une mythologie scientifique* (1825), cités plus haut, et postérieurement dans ses *Eleusinien*, auxquels se réfère si souvent le précédent mémoire, et dans son *Histoire de la littérature grecque*, édit. allem. I, p. 25 et p. 416 sqq.

intérêt, à des esprits grossiers, les fonde en général sur la nature des religions anciennes, qui s'adressaient surtout aux sens et à l'imagination. Il les fait dériver plus immédiatement de l'essence propre des cultes *chthoniens*, tels que ceux de Déméter et de Perséphoné, d'Hadès et de Dionysos, d'Hermès et d'Hécate, qui furent précisément les divinités des mystères, et qui, dès l'origine, avaient été en partie celles de ces tribus pélasgiques ou thraces auxquelles les Hellènes eux-mêmes devaient le fond de leurs croyances, métamorphosées, mais nullement créées, par les chantres épiques. Les mystères auraient ainsi leur raison intime, leur raison religieuse, en même temps que leur cause historique, et l'une et l'autre réunies les firent ce qu'ils devinrent, ces institutions sacrées entre toutes, où les Grecs allaient puiser des consolations et des espérances pour la vie présente et la vie future [1].

M. Preller, qui doit beaucoup à M. Lobeck, mais beaucoup aussi à O. Müller, a fait, depuis le premier, l'étude la plus considérable que nous possédions des mystères de la Grèce [2]; mais, s'il les a plus approfondis que le second, on ne saurait dire qu'il les ait mieux compris. Lui aussi, il les rapporte en principe au culte des dieux chthoniens, mais non pas exclusivement, et il observe avec raison que d'autres cultes avaient leurs rites mystérieux, ou même leurs mystères constitués. Il ne pense pas non plus que les cultes des divinités chthoniennes soient devenus secrets parce qu'ils étaient originairement pélasgiques, et par suite d'une sorte de persécution religieuse qu'auraient exercée les Hellènes vainqueurs. Il cherche

[1] Voyez surtout *Eleusinien*, dans l'*Allg. Encycl.* de Halle, et dans les *Kleine Schriften*, II, p. 288 sqq. et *passim*.

[2] D'abord, dans son excellent traité sur *Déméter et Perséphoné*, puis dans ses articles *Eleusinia*, *Mysteria* et *Orpheus* de la *Real-Encyclopædie* de Stuttgart.

la principale raison du secret de ces cultes dans leur nature même, dans le germe de mysticisme qu'ils contenaient, ainsi que bien d'autres, mais qui y reçut un plus grand développement. On s'étonne, après ces réflexions pleines de justesse, après l'analyse vraie et profonde qu'a donnée M. Preller de l'idée même du mysticisme dans les anciennes religions, de le voir essayer d'établir la distinction des cultes mystiques et des cultes helléniques, comme il les appelle, sur les bases assez arbitraires d'une opposition ethnologique, c'est-à-dire sur une différence fondamentale de race et de génie chez les peuples qui professaient ces cultes, selon lui essentiellement divers. Cette conception l'entraîne à distinguer d'une manière beaucoup trop absolue, suivant nous, les Hellènes mêmes et les Pélasges, attribuant exclusivement à ceux-là la religion anthropomorphique, représentée dans Homère, et les mythes, qui en sont la première expression; à ceux-ci, rapprochés non-seulement des Thraces, mais des Phrygiens et des Lydiens, le culte de la nature considérée comme vivante et comme divine, culte dont le langage propre aurait été le symbole, puis l'allégorie, et qui devait fatalement aboutir au panthéisme. C'est du sein de ce culte symbolique de la nature que seraient sortis les mystères, soit les plus anciens, ceux des Cabires à Samothrace ou ailleurs, et ceux d'Éleusis, qui procédèrent également des Pélasges, soit ceux qui, plus tard, furent importés de la Thrace et de l'Asie Mineure, tels que les mystères orphiques et les mystères de Bacchus en général, ceux de Cybèle, ceux d'Hécate, diversement amalgamés entre eux et avec les précédents [1].

Certains peuples, sans doute, certaines races sont plus dis-

[1] Cf. *Demeter u. Perseph.* p. 271 sqq., et l'art. *Mysteria*, dans l'encyclopédie précitée, t. V, p. 332 sqq.

posées que d'autres, par leur caractère même, au mysticisme et au symbolisme; mais, M. Preller le reconnaît, chez toutes les races et chez tous les peuples, dans toutes les religions, les deux éléments, symbolique ou mystique, et mythique ou anthropomorphique, se retrouvent à la fois et varient seulement, soit dans leurs proportions, soit selon les époques, sans jamais trouver leur équilibre. C'est donc gratuitement que le savant mythologue, sacrifiant beaucoup trop ici aux théories exclusives de Voss et de M. Lobeck, voit dans les dieux d'Homère, et dans l'anthropomorphisme idéal de l'épopée, l'état normal, en quelque sorte, de la religion des Grecs, son type le plus pur et son point de départ, sans vouloir admettre, ni un état antérieur, ni un mélange quelconque, aux temps homériques, des deux éléments, des deux formes, reconnues pourtant comme aussi essentielles, aussi nécessaires l'une que l'autre à toute religion. Et cela est si vrai, que lui-même il est forcé d'accorder, d'une part, la préexistence des dieux de la nature dans les cultes chthoniens; d'autre part, comme nous venons de le dire, la présence de rites mystérieux dans d'autres cultes encore, et dans ceux qu'il regarde comme le plus décidément helléniques. Le fait est que tous les anciens cultes de la Grèce, plus ou moins, eurent leurs racines à la fois dans les cultes pélasgiques et dans l'adoration des puissances naturelles, qui fut propre à ces temps, et qui déjà, dans une certaine mesure, n'excluait pas plus l'anthropomorphisme que le mysticisme, quoique l'un et l'autre ne dussent recevoir leurs véritables développements qu'à des époques subséquentes. L'anthropomorphisme et, à sa suite, la mythologie nationale, plutôt encore que populaire, se constituèrent d'abord, cela est incontestable, sous l'influence de l'épopée, reflet puissant de l'époque héroïque, où dominèrent les Achéo-Éoliens et les

premiers Hellènes, qui donnèrent le ton aux autres tribus, mais sans étouffer ni les cultes locaux, ni l'esprit différent qui les animait. Cet esprit, qui était celui des vieux Pélasges et du naturalisme primitif, fondement du mysticisme, commença à réagir contre l'autre, sitôt que fut écoulé, suivant l'heureuse expression de M. Preller, le courant de cette époque éminemment guerrière et épique qui l'avait enfanté. Alors se font jour et prennent place au soleil de la poésie, pour ainsi dire, à partir d'Hésiode, des homérides et des premiers lyriques, tels qu'Archiloque, plusieurs de ces cultes locaux, plus symboliques que mythiques, qui remontaient jusqu'au temps des Pélasges; et quelques-uns d'entre eux, surtout ceux des dieux chthoniens, des dieux qui présidaient aux vicissitudes de la production terrestre, à la perpétuelle et mystérieuse révolution de la vie et de la mort dans la nature, se constituent à leur tour sous la forme même des mystères, qui leur était en quelque façon adéquate. Nous pensons, du reste, avec M. Preller, que cette évolution successive de l'esprit religieux du peuple grec, qui est un progrès, non pas une chute, dut, quoique spontanée dans son principe, être singulièrement favorisée par l'action de diverses causes extérieures, et surtout, à cette seconde époque, qui s'étend jusqu'au siècle de Solon et de Pisistrate, ou même jusqu'à celui de Pindare et d'Eschyle, par les relations de plus en plus fréquentes des Grecs avec l'Égypte et avec l'Orient. Aussi les mystères, en se développant et se multipliant, se mélangent-ils, plus encore que tous les autres cultes, et toujours davantage, d'éléments étrangers. Le mysticisme oriental ne fait guère que stimuler d'abord le mysticisme grec; bientôt il l'envahit visiblement, en s'hellénisant plus ou moins quant aux formes, dans les confréries orphiques, dans les mystères de la Vénus de Cypre et de son Adonis, dans

ceux d'Attis et de Cybèle; plus tard, il se substituera à lui partiellement dans les cultes égyptiens d'Isis et de Sérapis, dans les initiations, formées d'éléments persiques et autres, de Mithra, pour finir par ces monstrueux amalgames, où les superstitions de l'Orient et celles de l'Occident, les excès du sentiment religieux et ceux de la pensée philosophique, l'astrologie et la magie, la théurgie et l'extase néo-platonicienne se donneront la main.

Quoique les mystères d'Éleusis, surtout dans la période romaine, n'aient pas été à l'abri des influences extérieures, plus ou moins récentes, et qu'ils aient ressenti, peut-être d'assez bonne heure, le souffle de la philosophie, qui les ménagea autant qu'elle maltraitait les croyances poétiques et populaires, ils demeurèrent pourtant, en général, fidèles à l'esprit antique, à l'esprit grec, et ils surent, mieux que d'autres, garder la mesure dans le sentiment religieux. Longtemps ils élevèrent, ils pacifièrent les âmes par ces augustes cérémonies qui révélaient la destinée de l'homme, tout en sanctifiant les opérations de la nature, dans l'histoire transparente des grandes déesses de l'initiation, et qui le rendaient digne, en le purifiant, de vivre sous leur empire dans le présent et dans l'avenir, et de partager leur immortalité.

La principale alliance des mystères d'Éleusis, après les rapports fort obscurs qu'ils doivent avoir eus, dans l'origine, avec le vieux culte des Cabires, fut celle qu'ils formèrent avec les divinités et les dogmes des Orphiques, et encore n'empruntèrent-ils d'abord, à cette secte trop peu connue[1], que ce qui put aider à leur développement intérieur ou extérieur, sans altérer leur

[1] Son histoire a été surtout éclairée, dans ces derniers temps, par les recherches d'O. Müller (*Prolegomena*, p. 379 sqq.), de M. Lobeck (*Aglaophamus*, lib. II, *Orphica*), et de M. Preller (art. *Orpheus*, dans la *Real-Encyclop.* t. V, p. 992 sqq.).

caractère propre, caractère toujours éminemment moral, national et public. Iacchus, transformation probable de Dionysos-Zagreus, paraît être venu de cette source, et avoir communiqué aux fêtes de Déméter quelque chose de cette exaltation religieuse, de ce mystique enthousiasme, peut-être aussi de cette pompe bruyante et passionnée, qui appartenaient au dieu thraco-orphique. On sait, pour le rappeler ici en peu de mots, avec M. Preller[1], que les Orphiques commencèrent à prendre de l'importance à Athènes au temps des Pisistratides, où l'on voit Onomacrite et d'autres encore s'occuper des écrits de la secte, placés, comme elle, sous l'invocation du nom traditionnel d'Orphée. Associés avec les débris de l'institut pythagorique, ils se répandirent ensuite, dans le cours du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et surtout pendant la guerre du Péloponnèse, époque si favorable aux superstitions comme aux hardiesses de tout genre, où ils apparaissent sous un jour assez fâcheux dans ces charlatans de religion que Platon et Théophraste nous font connaître, en les qualifiant d'*Orphéotélestes*[2]. L'organisation des mystères orphiques, qui jamais ne furent une institution reconnue par l'État, et qui n'étaient que tolérés sous la forme de ces confréries ou corporations appelées *thiases*, paraît avoir eu plusieurs points communs avec celle des Éleusinies, qui devaient, à leur tour, faire plus d'un emprunt aux Orphiques. Mais ce qui est plus important ici que l'initiation même, c'est cette forme de corporation et, pour ainsi dire, d'ordre religieux, qui se distingue par deux traits caractéristiques : d'abord l'étude prescrite aux initiés des écrits dits *orphiques*, et de cette théologie spéculative au fond, quoique dissimulée sous le voile de la mythologie populaire, qui devenait pour eux un formulaire

[1] Dans la *Real-Encyclop.* t. V, p. 331 sqq. et p. 994 sqq.

[2] Plat. *De Republ.* II, p. 364; Theophrast. *Charact.* Δεισιδαίμων.

de foi; ensuite la *vie orphique*, comme elle se nommait, c'est-à-dire l'assujettissement des membres de la congrégation à une espèce de règle ascétique, fondée sur cette théologie mystique, et imitée en grande partie, soit du sacerdoce égyptien, soit de la société pythagorique [1]. Rien ne prouve mieux la longue influence de l'institut orphique et de ses mystères sur toute la vie religieuse de l'antiquité, que le nombre, la durée et la production, continuée à différentes époques, des poésies orphiques, qu'on peut regarder, jusqu'à un certain point, comme le type de la mythologie et de la symbolique des mystères. De là vient qu'à la fin *orphique* et *mystique* devinrent à peu près synonymes, et qu'Orphée lui-même fut regardé peu à peu comme le fondateur, non-seulement de ses propres mystères et des mystères bacchiques, mais des mystères en masse. Les hymnes orphiques que nous avons encore, et la prédilection des néo-platoniciens les plus récents pour tout ce qui appartient à l'orphisme, prouvent qu'à cette époque du paganisme penchant à son déclin, la foi religieuse et mystique de l'antiquité presque tout entière avait trouvé là sa dernière formule.

Ces réflexions, pleines de justesse et de profondeur, du savant que nous venons de citer, nous conduisent à dire un mot d'une question délicate bien des fois soulevée, et sur laquelle nous rapportions tout à l'heure l'opinion de M. Lobeck. M. Creuzer lui-même y est revenu dans la troisième édition de la Symbolique, et dans ce morceau remarquable de la substance duquel nous avons cru devoir faire le livre neuvième et la récapitulation générale des *Religions de l'Antiquité*. M. Creuzer, dans le passage que nous avons en vue, cherche à réhabiliter du même coup, comme sources de la mythologie, les poésies orphiques et les interprétations néo-platoniciennes.

[1] Voyez Herodot. II, 81, coll. Euripid. *Hippolyt.* 952 sqq. Cf. Preller, *ibid.* p. 995.

Il accorde qu'une grande partie des poésies orphiques furent l'ouvrage des pythagoriciens; ceux-ci toutefois, dit-il, étaient profondément versés dans la connaissance des croyances antiques de leur nation, et de même Platon et les platoniciens, qui peuvent bien, ces derniers du moins, avoir mis la main aux vers d'Orphée. Mais alors même qu'ils ne s'appuient point de ce témoignage en parlant des anciens cultes de la Grèce, ils méritent plus d'attention qu'ils n'en ont obtenu jusqu'ici, par la haute intelligence qu'ils font voir du génie de ces cultes, demeurés, même après Homère, beaucoup plus indépendants, qu'on ne l'imagine d'ordinaire, de l'influence de la poésie. Et ce que nous disons ici, poursuit le savant mythologue, restreignant lui-même ses anciennes opinions dans les limites d'une saine critique, ne doit s'appliquer qu'aux meilleurs entre les néo-platoniciens; car, avant tout, il faut distinguer, et ne pas mettre Iamblique, Olympiodore et Hermias sur la même ligne que Plotin, Porphyre et Proclus. Il convient même pour ceux-ci, particulièrement pour Proclus, de se tenir sur ses gardes, quand, dans le feu de la polémique contre les dogmes chrétiens, ils cherchent à étayer le paganisme chancelant par des explications forcées de ses mythes, de ses rites et de ses symboles. En général, dans leurs interprétations, respire un certain spiritualisme alexandrin, qu'il faut bien distinguer de l'esprit de l'ancienne mythologie. Les allégories naturellement dérivées de l'instinct et du langage populaire de la haute antiquité, ils les prennent d'une manière trop abstraite et trop métaphysique; mais ce n'est pas une raison pour rejeter leurs explications comme absolument fausses [1].

Pour revenir à l'histoire des mystères et pour achever notre analyse de l'excellent travail de M. Preller sur ce sujet, la lutte

[1] *Symbolik und Mythologie*, 3me Ausgabe, I. p. 51 sqq.

de plus en plus acharnée du paganisme contre le christianisme donna à ces grandes institutions un nouvel et dernier essor. Mieux qu'aucun autre moyen, les mystères pouvaient, jusqu'à un certain point, combattre la nouvelle religion à armes égales; aussi la polémique des Pères de l'Église fut-elle principalement dirigée contre eux et avec une vivacité croissante. Les idées du péché et de la nécessité de l'expiation, de l'infinie nature de Dieu, et de la nature impérissable, quoique finie, de l'âme humaine, étaient communes aux deux partis. Mais, dans les mystères, ces idées furent étouffées sous un amas d'interprétations allégoriques et d'actes symboliques, toujours plus confus et plus superstitieux, qui montraient pour leur part, avec la dernière évidence, que le principe de l'ancienne religion avait fait son temps. Le christianisme, au contraire, se présentait dans la lice avec sa certitude dogmatique et sa sévérité morale, comme avec une hache à deux tranchants, qui ne pouvait longtemps laisser le combat indécis. Non pas qu'il n'y ait reçu quelques blessures, et qu'il n'en montre encore aujourd'hui les cicatrices; car une recherche attentive prouverait, sans difficulté, qu'une bonne partie de ce qui, dans les églises catholiques de la confession, soit grecque, soit romaine, n'est point évangélique, surtout ce qui concerne les rites et les formes extérieures du culte, doit être mis sur le compte de cette lutte, et n'est, en quelque sorte, que le bagage emporté par les mystères du paganisme, quand ils passèrent dans le camp ennemi [1].

[1] *Real-Encycl.* t. V, p. 335 sq.

## SECTION II.

### DES MYSTÈRES CONSIDÉRÉS EN EUX-MÊMES,

### SPÉCIALEMENT DE CEUX D'ÉLEUSIS;

### LEUR NATURE, LEUR PORTÉE, LEUR INFLUENCE MORALE ET RELIGIEUSE.

S'il est quelque chose de démontré, depuis les recherches critiques de M. Lobeck, depuis les savantes et profondes analyses d'O. Müller et de M. Preller, nous osons ajouter, depuis l'étude que nous avons faite après ces derniers, dans le mémoire précédent, du plus ancien monument écrit qui nous soit resté des mystères d'Éleusis, c'est que ces mystères et les mystères de la Grèce et du monde romain en général n'étaient pas, à beaucoup près, soit dans le fond, soit dans la forme, ce que l'on imaginait au temps des Warburton, des Meiners, des Sainte-Croix, de bien d'autres, trompés par de fausses analogies avec les théocraties de l'Égypte et de l'Orient, avec le christianisme, avec certaines sectes religieuses, philosophiques, ou même politiques, de l'antiquité et des temps modernes[1]. M. Creuzer lui-même, on ne l'a pas assez remarqué, malgré son penchant bien connu pour les hiérarchies orientales et pour le système d'interprétation des néo-platoniciens, quand il en vient à essayer de déterminer ce que pouvait être la *révélation* des mystères d'Éleusis, reconnaît d'abord que cette révélation était faite à tous les initiés sans distinction; ensuite

[1] Voy. Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, t. I, p. 396 sqq., avec les notes de Silvestre de Sacy, surtout p. 438, 443, 447-453; *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 795 sqq., avec nos propres notes. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, lib. I, *Eleusinia*, p. 6 sqq. et *passim*.

il en exclut toute communication d'idées abstraites ou métaphysiques, toute formule philosophique, comme il en écarte, à plus forte raison, la doctrine platement impie d'Évhémère. Il semble la réduire, ainsi que nous y serons conduit, pour notre part, à un spectacle précédé de purifications et de sacrifices, d'instructions, d'épreuves diverses, à un système de représentations symboliques et significatives, calquées sur la légende, sur des mythes divins, sur des traditions religieuses et même historiques. Toutefois, il faut bien l'avouer, par une contradiction que déjà nous avons dû relever ailleurs[1], il admet en même temps, pour les plus parfaits, pour les *époptes* (et tous les initiés pouvaient parvenir à l'époptie, comme tous les Grecs, et même les étrangers à dater d'une certaine époque, pouvaient être initiés sous certaines réserves[2]), une instruction supérieure, tirée des scènes sacrées, des mythes et des symboles. La contradiction est-elle réelle ou seulement apparente? C'est ce que nous allons voir en reprenant les principaux éléments de la question, en examinant de nouveau les témoignages, en comparant les opinions différentes des anciens et des modernes, et plus tard, en faisant intervenir les monuments figurés, qui ont été trop souvent négligés dans cette recherche.

Nous pourrions hardiment poser en principe ce qui est le résultat de notre étude entière des religions anciennes, à savoir, que les rites et les cérémonies, les mythes et les symboles en furent les formes aussi exclusives que générales. Les mystères, qui n'étaient autre chose, nous l'avons vu dans la première section de ce mémoire, que les cérémonies plus révérées de certains cultes dont la nature même appelait le secret, sur-

[1] *Relig. de l'Antiq.* III, II, note 4 sur la page 815 sq. — [2] *Relig.* III, II, p. 762 sq., III, p. 1168 sqq.

tout de ceux qui avaient rapport au passage des dieux sur la terre, à leur descente aux enfers ou à leur mort, et à leur retour ou à leur résurrection, figures doublement symboliques de l'ordre de la nature et de la destinée de l'homme, ne doivent point faire exception. Nommés presque indifféremment *μυστήρια, ὄργια, τελεταί*, et en latin *initia*, à cause de la nature mystique et secrète de leurs rites, des sentiments exaltés et enthousiastes qu'ils soulevaient dans les âmes, de l'édification qu'ils y produisaient, et de l'entrée qu'il promettaient dans une vie nouvelle [1], ils consistaient en purifications et en expiations qui devaient abaisser la barrière entre l'homme et la Divinité; en sacrifices et en processions, accompagnés de chants et de danses, et d'un caractère orgiastique ou extatique; surtout en fêtes nocturnes, propres à frapper l'imagination; en spectacles destinés à exciter dans l'âme les émotions les plus opposées, la douleur, la joie, la crainte, l'espérance, à la transporter tour à tour et à la pacifier. La vie et la mort des dieux, comme nous venons de le dire, leur séjour ici-bas et leur *passion* [2], étaient le principal objet de ces représentations plus mystiques que réellement dramatiques, analogues à celles de notre moyen âge et plus encore à certaines cérémonies de notre église [3]. Il s'y joignait, comme texte ou comme explication, des récits sacrés, mystérieux, ineffables (*ἱεροὶ λόγοι, μυστικοί, ἀπόῤῥητοι*), des légendes symboliques, où le fond théologique *repoussait*, pour ainsi parler, sous l'écorce du

[1] C'est le sens propre et déterminé de chacun de ces mots, représentant autant de points de vue distincts, quoiqu'ils s'échangent fréquemment. (Cf. *Relig.* III, III, p. 1179 et note 2.)

[2] Τὰ πάθεα. C'est l'expression dont se sert Hérodote (V, 67), à propos des infortunes d'Adraste, substitué à Dionysus ou Bacchus dans les chœurs tragiques de Sicyone.

[3] Cf. Édéléstand Duméril, *Origines latines du théâtre moderne*, p. 38 sqq. et 89 sqq.

mythe et de la poésie. D'autres légendes et des formules hiératiques se rapportaient aux symboles proprement dits, aux signes, aux attributs divins, aux objets sacrés (*σύμβολα, συνθήματα,* ou simplement *ἱερά*), que l'on communiquait aux initiés, ou qui servaient à l'accomplissement de divers actes, dans la marche ascendante de l'initiation, dans le passage d'un degré à un autre, tels que le phallus et le cteis, le cycéon, la ciste, le calathus, le flambeau, le serpent, le thyrse, le tympanum, etc., suivant les différents mystères. Plusieurs de ces formules, qui nous ont été conservées, semblent avoir servi de mots de passe pour l'admission à l'époptie[1]. C'étaient là, en général, les *δεικνύμενα* (choses montrées), les *δρώμενα* (actes consommés) et les *λεγόμενα* (choses dites ou proférées), par où l'on peut entendre, soit de simples formules, soit des liturgies, soit des hymnes. Tout cet ensemble de cérémonies constituait, comme disent les anciens[2], ces fêtes plus magnifiques, plus solennelles que les autres, en partie publiques, en partie secrètes, qui étaient célébrées au grand jour, ou la nuit et dans l'intérieur du sanctuaire, et accompagnées d'une certaine transmission mystique (*μυστικὴ παράδοσις*), d'une certaine collation des mystères, ou de l'initiation, ou des choses sacrées, comme il est dit encore[3], laquelle paraît avoir spécialement

[1] Par exemple, celle qui est rapportée dans Clément d'Alexandrie (*Protrept.* p. 18 Potter) et reproduite chez Arnobe (*Adv. Gent.* V, p. 77 Rigalt.), comme appartenant aux mystères d'Éleusis. Cf. *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 769 sq. et la note 3, où nous admettons sans balancer, dans le texte de Clément, la correction *ἐγγευσάμενος* pour *ἐργασάμενος*, proposée par M. Lobeck (*Aglaoph.* p. 25), et le sens donné par Silvestre de Sacy au mot *σύνθημα*, qui sert à qualifier cette formule chez Clément, sans faire toutefois de ce mot une application aussi générale que le savant éditeur de Sainte-Croix.

[2] Athen. II, p. 40 D; Orus, ap. *Etymol. M.* p. 751 : *Τελετὰς καλοῦμεν τὰς ἐπιμείζους καὶ μετά τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς τῶν εἰς αὐτὰς δαπανημάτων ἕνεκα.* Cette fausse étymologie du mot *τελετή* ne fait rien au fond de la chose.

[3] Cf. Lobeck, *Aglaoph.* p. 39, *ibi citata.*

caractérisé cette initiation, et, comme nous nous exprimerions dans un ordre supérieur, mais analogue, d'idées religieuses, le *sacrement*, gage de salut pour les mystes. Venait enfin l'*époptie* ou *autopsie*, dont le nom seul, aussi bien que celui des *époptes*, *éphores*, c'est-à-dire spectateurs ou contemplateurs, indique assez que c'était encore de spectacles, de révélation par les sens, de scènes mystiques ou d'apparitions merveilleuses, divines, qu'il s'y devait agir.

Les faits que nous venons d'énumérer peuvent être regardés comme les traits communs de la plupart des mystères de l'antiquité; mais ils s'appliquent particulièrement aux mystères d'Éleusis, sur la partie secrète desquels nous voulons d'abord nous expliquer, afin de résoudre, autant qu'il est possible, la question posée plus haut touchant leur nature et celle de l'enseignement quelconque qui pouvait y être donné, la portée et l'influence de cet enseignement et des mystères eux-mêmes.

Rien n'égale la vénération avec laquelle les esprits les plus élevés, les plus graves, poëtes et philosophes, hommes d'État, historiens, orateurs, parlent des Éleusinies, à toutes les époques de l'antiquité, depuis l'homéride qui les célébra le premier, que nous sachions du moins, dans l'hymne à Déméter, et depuis Pindare, qui donne une si haute idée de ce qu'elles enseignaient, jusqu'à Platon, qui fait mainte allusion au grand sens de leurs rites et qui s'en autorise, jusqu'à Cicéron, qui les exalte autant qu'Isocrate, jusqu'au pieux voyageur Pausanias et au rhéteur Aristide, qui, au IIe et au IIIe siècle de notre ère, les mettent encore sur le rang des jeux olympiques pour la magnificence, et ne trouvent rien de comparable pour l'édification religieuse[1]. On voit bien, à ces témoignages, et même

[1] Pausan. V, x, 1, et X, xxxi, 11; Aristid. *Eleusin.* p. 415, 420, 421, et *Panathen*.

sans faire intervenir les néo-platoniciens, que le paganisme hellénique avait déposé et concentré, pour ainsi dire, dans le sanctuaire d'Éleusis, au foyer d'où rayonna la civilisation avec l'agriculture, sa vraie base, l'essence la plus pure de ses croyances, entourées de tous les prestiges de ses cérémonies et servies par les merveilles de l'art athénien. La partie la plus importante de la fête, que nous décrirons tout entière et avec tous ses détails dans un autre mémoire [1], la partie réellement mystique, commençait à la procession de Iacchus, qui conduisait le chœur des initiés d'Athènes à Éleusis. Tous les rites accomplis jusque-là, et même ceux des petits mystères qui avaient précédé les grands de six mois, y compris l'instruction préalable qui y était donnée, tendaient à un but commun et final, la *μύησις*, la *τελετή*, ou l'*initiation* proprement dite, au sens restreint du mot, que devait, que pouvait du moins couronner, une année après, l'*époptie* [2]. Rien n'est plus difficile, au reste, pour ne pas dire impossible, que de définir les rites propres de l'initiation et de l'époptie, à raison même du secret qui les entourait, et du silence imposé aux initiés sur ce qu'ils voyaient, faisaient ou entendaient. On est réduit à penser, avec M. Preller [3], que les anciens et les nouveaux initiés, ceux qui allaient devenir époptes, et ceux qui n'étaient encore que mystes, avaient part à la fête en des lieux différents, quoique en même temps; qu'aux époptes étaient réservés les spectacles de l'intérieur du temple, tandis que les simples mystes célébraient en dehors les pannychismes (*pervigilia*) et d'autres

p. 311, ed. Dindorf. On trouvera cités *in extenso* les autres passages indiqués ici, dans les *Relig.* III, II et III, p. 621, 796 sqq., 868, et dans Lobeck, *Aglaoph.* p. 69-76.

[1] On peut consulter préalablement notre note 20, dans les *Éclaircissements* du livre VIII des *Relig. de l'Ant.* t. III, III[e] part. p. 1181-1193.

[2] Cf. la note 19, dans les mêmes *Éclaircissem. ibid.* p. 1173 sqq.

[3] *Eleusinia*, dans la *Real-Encyclop.* III, p. 105 sq.

cérémonies plus ou moins orgiastiques, ou n'obtenaient que l'accès des cours, du vestibule, de telle ou telle partie de l'anactoron. Peut-être aussi l'admission des uns et des autres avait-elle lieu à différents jours et pour des spectacles divers.

Quoi qu'il en soit, les rites de l'initiation, en général, se composaient surtout à Éleusis, et là plus qu'ailleurs, selon toute apparence, de scènes mimiques et symboliques, où figuraient les prêtres avec des costumes caractéristiques et un grand appareil, et où les initiés, sans doute, avaient aussi leurs rôles. On y représentait, dans une sorte de *drame mystique*, selon l'expression de Clément d'Alexandrie que nous avons déjà rapportée [1], et à la lueur des flambeaux, les événements mythiques de la légende des Grandes Déesses, l'enlèvement de Proserpine, les courses de Cérès, sa douleur ineffable; elle y appelait sa fille à grands cris, et les sons de l'airain répondaient à sa voix ou à la voix de celle-ci [2]. Puis, aux scènes de douleur succédaient les scènes d'allégresse, quand Proserpine était retrouvée. Il nous est dit que les initiés décrivaient de pénibles circuits dans les ténèbres, qu'ils étaient en proie à toute sorte de terreurs et d'anxiétés; mais que, tout d'un coup, les ténèbres faisaient place aux plus splendides clartés, et qu'alors les initiés étaient reçus dans des lieux de délices, où ils entendaient des voix, des harmonies sacrées, où ils voyaient des chœurs de danses et de merveilleuses apparitions [3]. Les propylées du temple étaient ouverts, nous est-il dit encore, tous les voiles tombaient, et l'image de la divinité se manifestait aux regards des mystes, rayonnante d'un éclat divin [4]. Il est permis

[1] Mém. précéd. p. 19 ci-dessus.

[2] Proclus, *ad Platon. Polit.* p. 384; Apollodor. *ap. Schol. Theocrit.* II, 36. Cf. *Relig.* III, II, p. 697 et n. 3.

[3] Plutarch. fragm. *De Anima*, VI, 2, p. 290 Hutten, et *De Profectu virt.* p. 258. *Relig. ibid.* p. 790 sq.

[4] Themist. *Orat.* XX, p. 235 Harduin. Les feux, les illuminations d'Éleusis étaient presque passés en proverbe.

de penser, d'après une allusion positive de Lucien[1], et d'après certaines peintures de vases qui ont évidemment trait aux mystères[2], que ces changements à vue, ces soudaines transitions, figuraient le passage des horreurs du Tartare aux béatitudes de l'Élysée, et, comme l'a dès longtemps avancé Warburton[3], que les descriptions analogues des poëtes épiques, de Virgile, par exemple, ne sont pas sans rapport avec les représentations des Éleusinies. L'on peut, à plus forte raison, tirer une induction semblable du chœur même des mystes et de la procession d'Iacchus, qu'Aristophane, dans ses *Grenouilles,* a transportée aux enfers, aux portes du palais de Pluton, par une hardiesse d'un autre genre[4]. Un autre acte de l'initiation, et peut-être l'acte final, le *sacrement,* comme nous nous sommes exprimé plus haut, c'était la transmission ou la collation (*παράδοσις*) de certains objets mystérieux et sacrés, de certains symboles, qui étaient non-seulement communiqués aux initiés, mais qu'ils touchaient ou baisaient, dont ils goûtaient peut-être, comme semblent l'indiquer les termes de la formule déjà citée, qui paraît avoir été elle-même le gage de l'initiation[5]. On soupçonne aussi, dans tels ou tels de ces objets sacrés, des reliques ou des espèces d'amulettes[6].

[1] *Cataplus*, XXII.

[2] Voy. *Relig. ibid.* p. 804, n. 1; et t. IV, pl. CXLIX *bis*, 555, avec l'explication du monument entier, p. 229-231, même tome. Cf. ci-après la quatrième section de ce mémoire, où sont allégués d'autres monuments analogues.

[3] *The divine legat. of Moses*, t. I, p. 215. Cf. Sainte-Croix, *Myst. du Pagan.* t. I, p. 354 sqq., et Preller, *Eleusinia*, p. 107.

[4] Aristoph. *Ran.* v. 316 sqq., 436 sqq. Cf. Fritzsche, *De Carmine Aristophanis mystico*, Rostochii, 1840.

[5] Τὸ *σύνθημα* Ἐλευσινίων· Ἐνήστευσα, *ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐγγευσάμενος* (au lieu de *ἐργασάμενος*) *ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.* « *Quæ rogati,* » ajoute Arnobe, en répétant cette formule d'après Clément d'Alexandrie, « *SACRORUM IN ACCEPTIONIBUS respondeant.* » Ces derniers mots répondent évidemment à *παράδοσις τῶν μυστηρίων*, et justifient notre expression. Cf. p. 54 sq. ci-dessus et la note.

[6] Cf. Lobeck, *Aglaopham.* p. 701, 703, 1076, et Preller, *Fragm. Polem.* p. 142 sq.

Et maintenant, quelle que puisse avoir été la part de la superstition dans ces rites, agissaient-ils seulement sur l'imagination, sur la foi implicite de ceux qui y participaient, comme c'est l'opinion de M. Lobeck et de plusieurs autres? Offraient-ils, par eux-mêmes, un aliment à l'esprit et à l'âme, comme nous inclinons à le penser avec O. Müller, avec M. Preller? Ou bien, pour justifier les magnifiques éloges qui leur sont donnés par les anciens, l'édification, les consolations qu'ils y trouvaient, de leur propre aveu, faut-il admettre que des communications d'un autre genre étaient faites aux initiés, soit par voie d'interprétation, soit autrement, et qu'ils recevaient dans les mystères un enseignement direct et dogmatique, tel que nous l'entendons?

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, tout ce que nous savons des mystères, comme des autres cultes de l'antiquité, milite contre cette dernière hypothèse, qui pourtant a trouvé tant de faveur chez les modernes, y compris M. Creuzer[1]. Telle n'était pas, à coup sûr, l'opinion des anciens eux-mêmes; ni celle d'un philosophe tel qu'Aristote, si profondément versé dans la connaissance de l'esprit humain et des divers modes d'expression de la pensée et du sentiment, ni celle d'un théologien aussi croyant, aussi compétent à tous égards, que l'auteur du traité attribué à Plutarque, *Sur Isis et Osiris*. Écoutons le premier, cité par un témoin non suspect, Synésius : « Aristote, dit-il, pense que les initiés ne doivent rien apprendre précisément, mais recevoir des impressions, et être mis dans une certaine disposition, après y avoir été convenablement préparés[2] ». Et le second : « Il nous faut maintenant, en prenant

[1] Voy. *Relig. de l'Ant.* III, II, p. 802 sq., 815. Cf. Sainte-Croix, *Myst. du Pag.* I, p. 436 sqq. avec les notes de S. de Sacy; Ouvaroff, *Essai sur les mystères d'Éleusis*, p. 38 sqq.

[2] Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους

8.

pour guide les vérités de la philosophie, réfléchir avec dévotion sur chacune des choses dites et faites dans les mystères[1] ». Le vrai Plutarque est plus formel encore et plus positif : « J'écoutais ces choses avec simplicité, comme dans les cérémonies de l'initiation, qui ne comportent aucune démonstration, aucune conviction opérée par le raisonnement[2] ». Voilà l'état du myste en présence des spectacles proposés, des rites accomplis, des paroles proférées, soit dans la première, soit dans la seconde initiation ou l'époptie. Il n'y a rien là qui parle à l'esprit précisément, à la raison ; mais tout parle à l'imagination, au cœur, qui sont les chemins par où la religion sait arriver à l'âme. Ce n'est pas un enseignement direct, rationnel, logique ; mais c'est un enseignement indirect, figuré, symbolique, qui n'en était pas moins réel et n'en portait pas moins ses fruits. D'ailleurs, il avait pour soutien, cela est évident par les passages qui viennent d'être cités, une certaine préparation ou instruction préalable, communiquée ou par le mystagogue, ou par les prêtres, mais elle-même, sans aucun doute, présentée sous la forme symbolique et mythique de ces traditions ou légendes sacrées (*ἱεροὶ λόγοι*), dont nous avons parlé ci-dessus[3], elle-même complétée, fécondée par la succession des rites et des spectacles, habilement calculée pour ce dessein, par la suite et la progression des impressions qui en naissaient. Et puis le culte était là, non-seulement avec ses cérémonies, mais avec ses croyances, avec ses dogmes, déposés, développés dans des noms sacramentels et dans des li-

*οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους.* (Synes. *Orat.* p. 48 Petav.)

[1] *Δεῖ πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον.* (*De Iside*, cap. LXVIII.) — [2] *Ταῦτα περὶ τούτων ἤκουον ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.* (*De Defectu oracular.* cap. XXII.)

[3] P. 53 de ce mémoire.

tanies, dans des prières et dans des hymnes, d'un caractère ou plus mystique, ou plus poétique et plus populaire, analogues à ceux qui nous ont été transmis sous le nom d'Orphée[1], ou bien semblables en tout à ce chant épique en l'honneur de Cérès, qui nous est parvenu sous le nom d'Homère, et que nous avons expliqué au long dans le mémoire précédent[2]. C'était là le vrai fond, et, ainsi que nous l'avons dit, le texte, ou, si l'on veut, le commentaire des rites accomplis, des scènes représentées, qui aidait à les concevoir et les faisait fructifier. On oublie trop, dans des sens divers, que le génie du dogme et celui du mystère sont un peu les mêmes dans toutes les religions, et que, si leur essence diffère, leur formule s'offre partout avec des caractères analogues, excluant le raisonnement, comme dit Plutarque, ainsi que l'examen. L'hymne homérique que nous venons de rappeler ne dit-il pas déjà, en parlant des mystères mêmes qui nous occupent : « Il ne faut ni les négliger, ni les scruter[3] »?

Donc, au fond, dans les mystères de l'antiquité, comme dans tous les mystères, en vertu de leur idée même, les cérémonies, les rites, l'appareil extérieur, qui s'adressaient aux sens, étaient étroitement liés aux dogmes, aux croyances, aux articles de foi, présentés seulement, dans les premiers, d'une manière plus sensible et par cela même plus grossière, d'après leur objet qui était la nature et non pas l'esprit. C'est ce dont s'étaient parfaitement rendu compte les Pères de l'Église chrétienne, adversaires du paganisme, tels que Clément d'Alexandrie et Eusèbe, qui, tout en le combattant, montrent qu'ils

[1] Voyez, par exemple, les deux hymnes adressés, l'un à *Perséphoné*, l'autre à *Déméter Eleusinia*, que nous avons traduits et commentés, après M. Creuzer, dans les *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 817-820.

[2] P. 5 et surtout p. 14 sqq. ci-dessus.

[3] Τά τ' οὔπως ἔστι παρεξέμεν, οὔτε πυθέσθαι (v. 481). Cf. mém. précéd., p. 26.

le connaissaient bien. Voici comment s'exprime ce dernier, au sujet des mystères en général : « La science antique de la nature, et chez les Hellènes et chez les Barbares, consiste en opinions sur les choses naturelles, cachées sous le voile des mythes..... C'est ce dont on s'assure par les vers orphiques, par les traditions égyptiennes et phrygiennes; mais ce sont surtout les rites orgiastiques des mystères et les actes symboliques accomplis dans les cérémonies sacrées, qui mettent en lumière la manière de penser des anciens[1]. » Et Clément d'Alexandrie, dans ce passage qui a tant embarrassé les critiques, et qui doit être si clair maintenant, résume en quelque sorte lui-même tout ce que nous venons de dire et tout ce que l'on sait à cet égard des mystères d'Éleusis : « Ce n'est donc pas sans raison que, dans les mystères des Grecs, ont lieu d'abord les purifications, analogues aux ablutions chez les Barbares. Viennent ensuite les petits mystères, renfermant un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères, dans toute leur teneur, il ne reste plus rien à apprendre; il n'y a qu'à contempler et à concevoir en esprit la nature (de ce qui se passe sous les yeux) et les choses (qui se font)[2]. »

On le voit, ce sont presque les expressions d'Aristote et du pseudo-Plutarque, citées plus haut; les derniers mots seuls

[1] Ὅτι ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἕλλησι καὶ παρὰ Βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις.....δηλόν ἐστιν ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις, μάλιστα δὲ οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν. (*Præpar. Evang.* III, 1, p. 83 Colon., ex Plutarcho.)

[2] Οὐκ ἀπεικότως ἄρα καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἑλλήνων ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς Βαρβάροις τὸ λουτρόν· μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια, διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευὴν τῶν μελλόντων· τὰ δὲ μεγάλα, περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήντε φύσιν καὶ τὰ πράγματα. (*Stromat.* V, p. 689 Potter.)

laissent quelque obscurité; et cependant c'est de ces mots (*ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήντε φύσιν καὶ τὰ πράγματα*) et de ceux qui précèdent, *περὶ τῶν συμπάντων*, traduits par : « qui avaient pour objet l'universalité des êtres », qu'ont en grande partie découlé les hypothèses les plus exagérées, les plus fausses, sur la prétendue doctrine supérieure, cosmologique, physique, métaphysique et morale, qui aurait été révélée dans les mystères à un petit nombre d'élus[1]. Tout nous porte à croire qu'il faut ou les traduire, ou les comprendre comme nous l'avons fait, et que les derniers doivent s'entendre des *δεικνύμενα* et des *δρώμενα*, ces deux éléments principaux des rites mystérieux, tout au plus avec allusion à ce qu'on peut nommer leur *substratum* naturel et traditionnel, c'est-à-dire aux opérations de la nature, transfigurées dans les événements de la légende des dieux, base des représentations symboliques de leurs mystères. C'est à peu près, comme on a pu le voir précédemment, la pensée d'Eusèbe et celle de l'auteur du traité d'*Isis et Osiris*. Que si l'on persiste à vouloir prendre les mots *φύσιν* et *πράγματα* dans toute leur généralité, le sens au fond reste identique, quoiqu'il doive se rapporter alors à l'objet réel ou supposé des représentations mystérieuses, à ce *substratum* dont nous venons de parler, plutôt qu'à ces représentations elles-mêmes[2].

[1] Cf. Sainte-Croix, I, p. 420 sqq., et S. de Sacy, *ibid.*; Lobeck, *Aglaoph.* p. 140 sqq.; et *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 815 sq. avec notre note là-même.

[2] Il faut encore rapprocher ici l'important passage de Galien (*De Usu partium*, VII, 14, t. VII, p. 469), qui, en opposant l'observation de la nature à la contemplation des mystères, montre bien quels étaient le mode d'instruction et la portée de ceux-ci : « Prête-moi donc ton attention, dit-il, plus encore que si, dans l'initiation d'Éleusis ou de Samothrace, ou de quelques autres sacrés mystères, tu étais tout entier aux actes accomplis, aux paroles proférées par les hiérophantes (*τοῖς δρωμένοις τε καὶ λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν*), ne regardant pas comme inférieure cette autre initiation (la connaissance de la nature), ni comme moins capable de ré-

Voilà quelle était, suivant nous, la vraie révélation des mystères d'Éleusis, et la seule. Comme tous les cultes de l'antiquité, ils étaient fondés sur l'adoration de la nature, de ses forces, de ses phénomènes, conçus plutôt qu'observés, interprétés par l'imagination, non par la raison, traduits en figures et en histoires divines par une sorte de poésie théologique, qui allait, bon gré, mal gré, d'une part au panthéisme, d'autre part à l'anthropomorphisme. Grâce à leur caractère propre, tel que nous l'avons défini, peut-être aussi à des circonstances extérieures, les cultes mystérieux demeurèrent, plus que d'autres, fidèles à leur origine; et quelques modifications qu'ils aient éprouvées dans le cours des temps, sous des influences diverses, ils ne cessèrent pas d'être éminemment significatifs, éminemment salutaires. Ils excitèrent, jusqu'à la fin, dans les âmes des initiés, des impressions, des sentiments, des idées même, proportionnés aux dispositions, quelquefois aux opinions qu'ils y apportaient, mais qui rentrent en général dans le cercle du dogme mythique et de la légende sacrée. Nous avons essayé de déterminer, dans notre premier mémoire, les grandes croyances qui en naissaient naturellement, et nous n'y reviendrons pas ici en détail; nous ferons seulement une remarque, c'est que la forme de ces croyances était telle, que, parmi les anciens eux-mêmes, les uns ont pu y trouver une sorte de philosophie de la nature, de *physiologie*, les autres en faire sortir l'évhémérisme et avec lui l'athéisme[1]. Mais ce sont

véler, ou la sagesse, ou la providence, ou la puissance du créateur de l'univers. » Et plus loin : « Car chez tous les hommes pris, soit par nation, soit individuellement, qui honorent les dieux, il n'est rien, selon moi, de comparable aux mystères d'Éleusis et de Samothrace. Et cependant ces mystères ne montrent ce qu'ils se proposent d'enseigner que dans une sorte de clair-obscur (ἀμυδρά), tandis que tout, dans la nature, est d'une clarté parfaite (ἐναργῆ). »

[1] Par exemple, le stoïcien Cotta, ramenant, dans Cicéron (*De Nat. deor.* I, 42),

là des interprétations, ou forcées, ou partiales, et tout au moins des méprises en sens divers. Il est certain que les mystères d'Éleusis eurent par-dessus tout une influence morale et religieuse, qu'ils réglèrent, qu'ils pacifièrent la vie présente, enseignèrent à leur manière la vie à venir, qu'ils en promirent les récompenses aux initiés, sous certaines conditions, non-seulement de pureté et de piété, mais aussi de justice, et que, s'ils n'enseignèrent pas également le monothéisme, ce qui eût été la négation du paganisme lui-même, du moins ils s'en rapprochèrent autant qu'il était permis au paganisme de s'en rapprocher. Ils entretinrent, ils nourrirent dans les âmes, à titre même de mystère, de culte épuré de la nature, le sentiment de l'infini, de Dieu après tout, qui résidait au fond de la croyance populaire elle-même, mais que l'anthropomorphisme mythologique tendait sans cesse à effacer. « Le secret mystique des cérémonies sacrées, dit Strabon, est un hommage à la divinité dont il imite la nature, qui se dérobe aux sens[1]. » Et Diodore de Sicile : « On dit que ceux qui ont participé aux mystères en deviennent plus pieux, plus justes et meilleurs en toute chose[2]. » Longtemps auparavant, l'orateur

les mystères d'Éleusis, ceux de Samothrace et de Lemnos, à la connaissance de la nature : « Quibus explicatis ad rationemque « revocatis (par les stoïciens, par les philosophes, et non pas dans les mystères mêmes), rerum magis natura cognoscitur quam deorum. » Et Cicéron lui-même (*Tuscul.* I, 13) faisant appel aux mystères en général, à titre d'initié parlant à un initié, pour autoriser les doctrines d'Évhémère : « Quid? Totum prope cœlum.... « nonne humano genere completum est? « ....Ipsi illi majorum gentium dii qui « habentur, hinc a nobis profecti in cœlum « reperientur. Quære quorum demonstrantur sepulcra in Græcia? Reminiscere, « quoniam es initiatus, quæ tradantur mysteriis? Tum denique quam late hoc pateat intelliges. »

[1] *Ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ ἐκφεύγουσαν τὴν αἴσθησιν.* (*Geograph.* X, p. 467 Casaub.)

[2] *Γίνεσθαί φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας.* (*Historiar.* V, 48, Wesseling.)

Andocide, parlant aux Athéniens, à ses juges (et c'est un témoignage irrécusable de la haute moralité des initiations d'Éleusis), leur disait : « Vous êtes initiés et vous avez contemplé les rites sacrés, célébrés en l'honneur des déesses, afin que vous punissiez ceux qui commettent l'impiété, et que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice[1] ». Il y a là certainement quelque chose qui va plus loin que les lois de Cérès sur l'agriculture et sur le mariage, et même que les commandements de son favori Triptolème, quelle qu'en fût déjà la portée morale et sociale. Les Éleusinies étaient bien en avant des Thesmophories[2].

## SECTION III.

---

### DOCUMENTS NOUVEAUX

RELATIFS A L'HISTOIRE DES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

ET DES MYSTÈRES EN GÉNÉRAL,

TIRÉS DES *PHILOSOPHUMENA* ATTRIBUÉS À ORIGÈNE.

Toutefois, il ne faut pas l'oublier : dans les mystères de Cérès-Éleusine, aussi bien que dans ceux de Cérès-Thesmophore, tout se reportait, en principe, aux opérations de la nature, surtout à cette génération et à cette régénération mystérieuses, dont le sein de la terre enferme le secret, et dont l'agriculture est le moyen. C'est donc avec raison, n'en déplaise

[1] *Πρὸς δὲ τούτοις μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν Θεοῖν τὰ ἱερὰ, ἵνα τε τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σώζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.* (*De Myster.* § 31.)

[2] Cf., en attendant que nous revenions sur ce sujet, notre *Éclaircissement* touchant les Thesmophories, dans les *Rel. de l'Ant.* III, III, p. 1150-1160.

au savant théologien M. Baur, que M. Creuzer a attaché tant d'importance aux métamorphoses du grain de blé, comme emblème, soit de la palingénésie, soit, par suite, de l'immortalité de l'âme, dans les Éleusinies[1]. Voici qu'indépendamment des rapprochements faits par l'auteur de la *Symbolique*, avec l'Évangile d'une part, avec le Zend-Avesta de l'autre, un témoignage grave et direct, tout récemment produit, vient confirmer ses conjectures à ce sujet. On connaît l'importante controverse qu'a soulevée, parmi les théologiens et les philologues, la publication, faite en 1851, par M. Miller, de la plus grande partie d'un ouvrage attribué à Origène, dont nous ne possédions que le premier livre, portant le titre de *Φιλοσοφούμενα*, et dont les sept derniers, presque tout entiers, ont été retrouvés au mont Athos, avec les fables de Babrius, par M. Minoïde Mynas, envoyé en Grèce sous le ministère de M. Villemain, dans l'année 1841[2]. Nous n'aborderons pas ici la question difficile de savoir quel est le véritable auteur de ce livre, Origène, S. Hippolyte ou un autre; il nous suffit

[1] Cf. *Relig.* III, 2, p. 816 sq., et Baur, *Symbolik und Mythologie*, II, II, p. 354 sq. M. Baur n'en remarque pas moins, plus loin (p. 381), que le christianisme semble avoir emprunté aux mystères et appliqué à ses sacrements qui y répondent, d'abord le symbole naturel de l'eau purifiante, puis ceux du pain et du vin, présents de Déméter et de Dionysus, et gages d'une vie nouvelle. Les plus anciens docteurs de l'Église, dit-il, sans doute pour excuser sa hardiesse, ont fait ressortir eux-mêmes des analogies de ce genre, en ce qui concerne les Mithriaques. « Mithras celebrat et panis « oblationem et imaginem resurrectionis « inducit, » dit Tertullien, *De Præscript.* cap XL. Et Justin Martyr, *Apolog.* I, 66: *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γενέσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε.* M. de Hammer observe, du reste, à ce sujet, que le sacrifice non sanglant, avec le pain et le breuvage consacrés, est d'origine persique, se retrouvant dans le *Hom* et le *Miezd* des livres zends (*Wiener Jahrbücher der Literatur*, I, 1818).

[2] V. *Origenis Philosophumena, sive omnium hæresium refutatio, e Codice Parisino nunc primum edidit* Emmanuel Miller, Oxonii, e typographeo academico, MDCCCLI, in-8°.

d'être assuré que cet auteur vivait plus que probablement au IIIe siècle de notre ère, et que, sous ce titre : Τὸ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, ou *Réfutation de toutes les hérésies*, précédé, selon toute apparence, de celui de Φιλοσοφούμενα, son ouvrage, dont le manuscrit, malheureusement incomplet encore, est aujourd'hui déposé à la Bibliothèque impériale de Paris, et dont l'édition *princeps* est due au zèle du savant que nous venons de citer, répand un jour nouveau, non-seulement sur l'histoire des sectes chrétiennes, mais encore sur l'histoire générale des opinions philosophiques et religieuses de l'antiquité[1]. Les mystères en particulier, quoiqu'à cette époque de syncrétisme ils eussent dès longtemps subi bien des altérations, bien des mélanges divers, y ont gagné plus d'un renseignement neuf et précieux. « Les Athéniens, est-il dit par exemple dans la réfutation des Gnostiques, les Athéniens, dans les mystères d'Éleusis, montrent aux époptes comme le grand, l'admirable, le plus parfait objet de contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence[2]. » Le sens de ce symbole, quoique détourné par l'auteur que suit ici l'écrivain en question, pour servir d'argument à l'appui d'un des dogmes favoris de la secte, celui du premier homme, de l'homme archétype, Adam ou Adamas, tel que les Gnostiques le concevaient, n'en a pas moins rapport à la destinée humaine en

[1] On trouvera une judicieuse analyse de ce livre précieux, avec une exposition et un examen des diverses opinions historiques ou théologiques auxquelles il a donné lieu jusqu'ici, et des hypothèses de MM. Jacobi, Bunsen, Wordsworth, Lenormant et autres, auxquels il faut joindre les auteurs eux-mêmes de ce double et estimable travail, dans l'ouvrage publié par M. l'abbé Cruice, directeur de l'École des hautes études ecclésiastiques des Carmes, avec la collaboration de M. l'abbé Jallabert, et intitulé : *Études sur de nouveaux documents historiques, relatifs aux commencements du Christianisme, et, en particulier, de l'Église de Rome*, Paris, 1853.

[2] Ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν (Origen. *Philosophumena*, edit. Miller, V, 8, p. 115).

général. De même, quand il représente « le hiérophante célébrant, pendant la nuit, à la clarté de nombreux flambeaux, les grands, les ineffables mystères, à Éleusis, et s'écriant d'une voix éclatante : « L'auguste Brimo a mis au jour l'enfant « sacré Brimeus (ou Brimos), c'est-à-dire, la Forte a engendré « le Fort [1] », il est plus que probable que cet enfantement n'est autre chose que celui de Dionysos-Zagreus, le fils de Jupiter et de Proserpine, indiqué peut-être aussi, dans un passage précédent du même livre de l'ouvrage, par la formule éleusiniaque : Ὕε κύε, « verse la pluie, enfante [2] ». Ceux des Gnostiques dont il s'agit, les Naasséniens ou Ophites allaient jusqu'à interpréter au sens de leurs doctrines les noms d'*Eleusis* et d'*Anactoreion*, ayant trait, suivant eux, ainsi que les petits et les grands mystères, à la descente des âmes, ou sur la terre, ou aux enfers, et à leur retour dans les cieux, le tout en vertu de la génération par Adamas [3]. Enfin, pour enregistrer ici une autre donnée, qui n'a trait qu'indirectement aux mystères

[1] *Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμὴ* (s. *Βριμόν*), *τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν*. *Ibid.*, avec la note de M. Miller sur ces derniers mots. Tout ce passage est extrêmement remarquable, et mériterait un commentaire spécial, auquel préludent savamment les articles de M. A. Maury dans la *Revue archéologique*, 8ᵉ année, p. 233 et 364.

[2] *Philosophum.* V, 7, p. 104. Ce passage donne une pleine confirmation à la conjecture de M. Lobeck (*Aglaoph.* p. 782), soupçonnant dans les mots altérés Ὕιέ Τοκυῖε, chez Proclus (*ad Plat. Tim.* p. 293), les deux impératifs grecs ὕε et κύε, dont le premier, avons-nous dit ailleurs, rappellerait la fameuse prière athénienne : Ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ (Marc. Antonin. V, 7); le second aurait rapport à la Terre fécondée par les pluies, dans son hymen sacré avec le Ciel (*Relig.* III, II, p. 788, n. 1).

[3] *Philosophum.* p. 115 sq. Ἐλευσίν, ὅτι ἤλθομεν..... *οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀδάμαντος ῥυέντες κάτω· ἐλεύσεσθαι γάρ..... ἐστὶν ἐλθεῖν. Τὸ δὲ ἀνακτόρειον τὸ ἀνελθεῖν ἄνω.* Le prétendu Origène ajoute, d'après ses auteurs : Τοῦτο..... *ἐστὶν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ μυστήρια.* Puis, immédiatement, ces passages, qui confirment ce que l'on savait d'ailleurs : *Θέμιον δέ ἐστι, τὰ μικρὰ μεμυημένους αὖθις τὰ μεγάλα μυεῖσθαι... Μικρὰ... ἐστὶ τὰ τῆς Περσεφόνης κάτω* (cf. *Rel.* III, III, p. 1173, n. 1, 1177, n. 3)... et enfin : Ταῦτ'... ἐστὶ τὰ

d'Éleusis, mais que sa nouveauté nous engage à extraire de l'important document dont nous devons la publication à M. Miller, l'auteur de la *Réfutation des hérésies*, rapportant un peu plus loin les opinions d'une autre secte gnostique, celle des Sithianiens, ou plutôt Séthianiens[1], nous apprend qu'ils les avaient empruntées, en grande partie, aux dogmes des anciens théologiens, tels que Musée, Linus, et « celui, dit-il, qui fut le révélateur par excellence des initiations et des mystères, Orphée », par où, bien certainement, il faut entendre les Orphiques. « Ainsi, ajoute-t-il, ce qu'ils enseignent, aussi bien qu'Orphée, sur la matrice (des êtres) et le phallus, qui est la virilité[2], tout cela se retrouve formellement dans les mystères bacchiques d'Orphée lui-même. Or, ces mystères ont été célébrés et révélés aux hommes avant les initiations de Céléus et de Triptolème, de Déméter, de Coré et de Dionysus, à Éleusis; ils l'ont été à Phlius en Attique (*sic*).

*μικρὰ μυστήρια τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μυηθέντες οἱ ἄνθρωποι μικρὰ παύσασθαι ὀφείλουσι καὶ μυεῖσθαι τὰ μεγάλα, τὰ ἐπουράνια.* — O. Müller (*Eleusinien*, p. 269 et n. 13. 14) explique lui-même le nom, d'abord appellatif, d'*Eleusis*, dans un sens religieux et mystique, le tirant, non-seulement de l'*arrivée* (*ἔλευσις*) de Déméter (cf. *Relig.* III, 11, p. 659 sq.), mais plutôt encore, dit-il, des demeures des bienheureux, où l'on arrivait par l'initiation aux mystères du lieu ; et il rapproche l'Ἠλύσιον πεδίον, les lieux frappés de la foudre et nommés ἐνηλύσια, même les Εἰλείθυιαι et l'ἐπηλυσίη ou la possession démoniaque. C'est aller bien loin peut-être, en fait de rapprochements et d'interprétation, surtout pour un critique de cet ordre, que de se rencontrer à ce point avec les sectaires du gnosticisme. Un grand nombre de villes et de pays, du reste, comme il l'observe justement, doivent leur origine aux cultes locaux, ainsi : Δωδώνη, Θεσπρωτοί, Θεσπιαί, Πυθώ, Νέμεα, Ὀλυμπία, etc.

[1] Se rattachant au patriarche Seth et aux livres qui lui étaient attribués. Cf. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, t. II, p. 251 sqq. Le texte même des *Philosophumena*, dans le sommaire placé en tête du livre V, p. 93, donne positivement Σηθειανοί, au lieu de Σιθιανοί, qui est partout ailleurs, en vertu de l'iotacisme. Le passage de ce livre, traduit ici, se trouve chapitre xx, p. 144 sq.

[2] Le texte donne : Καὶ ὀμφαλὸς ὅπερ ἐστὶν ἀνδρεία, que nous n'hésitons pas à corriger : ὁ φαλλός. La confusion avec ὀμφαλὸς doit être ajoutée à celle que les éditeurs du *Thesaurus* de H. Estienne ont notée, de ce dernier mot avec ὀφθαλμος

Car, avant les mystères d'Éleusis, existèrent à Phlïus les orgies de celle qu'on appelle la Grande[1]. Il y a là un tabernacle (*παστάς*), et, sur ce tabernacle, se voit peinte jusqu'à ce jour l'image (symbolique, sans doute) de tous les dogmes qui ont été exposés. Beaucoup de choses sont peintes sur ce tabernacle, au sujet desquelles Plutarque aussi s'explique dans ses dix livres à (sur) Empédocle[2]. On y voit, entre autres, représenté un vieillard blanchi par l'âge, ailé, ayant le membre viril en érection, et poursuivant une femme à la face de chien, qui s'enfuit. Au-dessus du vieillard sont écrits ces mots : *φάος ῥυέντης*; au-dessus de la femme, *περεηφικόλα*. D'après l'explication des Séthianiens, *φάος ῥυέντης* serait la lumière dans les ténèbres, et *φικόλα*, l'eau; la distance qui les sépare exprimerait l'harmonie de l'esprit, médiateur entre l'une et l'autre. Le nom même de *φάος ῥυέντης* signifie, selon eux, la lumière s'écoulant de la région supérieure dans la région inférieure. On pourrait dire, en conséquence, que les Séthianiens célèbrent jusqu'à un certain point, dans leur secte, les orgies de la Grande (déesse) des Phliasiens[3] ».

Il y a matière, dans ce curieux passage, à plus d'une recherche, à plus d'une réflexion, pour le philologue et pour

[1] Le texte porte : *Ἔστιν ἐν τῇ Φλιοῦντι λεγομένη μεγαληγορία*, qui, rapproché des mots que nous citerons et rectifierons à la fin du passage, doit se lire : *Ἦσαν ἐν τῇ Φλιοῦντι τὰ τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια.*

[2] *Ἐν τοῖς πρὸς Ἐμπεδοκλέα δέκα βιβλίοις*, comme il faut certainement lire. C'est un des ouvrages perdus de Plutarque, que l'on trouve indiqué, suivant les manuscrits, soit par *Εἰς Ἐμπεδοκλέα περὶ τῆς ε' οὐσίας βιβλία ε'*, soit tout à la fois par *Ἐμπεδοκλοῦς βιβλία δέκα*, et *Περὶ τῆς ε' οὐσίας βιβλία ε'*, à moins qu'il ne s'agisse de deux ouvrages différents. (Voy. le catalogue des œuvres du philosophe de Chéronée, dressé par Lamprias, son fils ou son parent, dans Fabricius, *Biblioth. græca*, t. V, p. 168, éd. Harles.)

[3] Suivant le texte imprimé sur le man. : *Τὰ τῆς μεγάλης φλοιᾶς ἰονόργια*, qui est complétement inintelligible et que nous corrigeons sans balancer en : *Τὰ τῆς Μεγάλης Φλιασίων ὄργια.*

l'historien, aussi bien que pour le mythologue et l'archéologue; et ce ne serait pas trop d'un Creuzer, d'un Lobeck et d'un Welcker ou d'un Gerhard réunis, pour en éclaircir toutes les obscurités, pour en tirer toutes les conséquences. Nous nous contenterons, faible disciple de ces maîtres, de remarquer ici la priorité donnée aux mystères orphiques ou bacchiques sur les Éleusinies, qui n'est rien moins qu'un fait historique, et la bizarre confusion géographique de *Phlya* ou *Phlyæ*, bourg de l'Attique, avec *Phlius* des Phliasiens, dans le Péloponnèse. Ceux-ci avaient, au bourg de Céléæ, qui rappelle le héros Céléus, un culte fort ancien de Déméter, avec des mystères célébrés tous les quatre ans, qu'ils prétendaient avoir été fondés par Dysaulès, frère de Céléus, émigré d'Éleusis. Le héros Phlias, au reste, qui donna son nom au pays, passait pour fils de Bacchus[1]. Quant à *Phlya* ou *Phlyæ*, des Phlyéens, on y voyait, selon Pausanias également[2], les autels d'Apollon Dionysodote (donné par Dionysus), et d'Artémis Sélasphore (qui apporte la clarté), de Dionysus Anthius, ou fleuri, des nymphes Isménides et de la Terre, nommée dans le pays la Grande Déesse; et, dans un autre temple, ceux de Déméter Anésidora, de Jupiter Ctésius, de Minerve Tithroné, de Coré Protogoné, ou première-née, et des déesses adorées sous le nom de Semnæ ou Vénérables (les Euménides[3]). Ce sont là des associations de divinités parfaitement connues, et qui, bien que pélasgiques dans l'origine, n'avaient rien qui fût précisément mystérieux, si ce n'est le caractère tellurique et infernal de plusieurs, qui était un ache-

[1] Pausan. II. XIV, 2, et XII, 6. Conf. E. Curtius, *Peloponnesos*, II. p. 470, 475 sq., 581 sq., qui, du reste, ne paraît pas avoir connu le passage que nous examinons, ou du moins n'a pas cru devoir en faire usage.

[2] I, XXXI, 2.

[3] Cf. *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 575 sq.

minement aux mystères. Quelque confrérie orphique s'y sera-t-elle rattachée, dans la suite, particulièrement au culte de la Grande Déesse ou de la Terre (*Gé*), identifiée avec Rhéa-Cybèle? C'est ce que nous n'hésiterions pas à conjecturer, si l'on admettait la manière dont nous avons cru devoir lire deux endroits du texte récemment publié, qui se correspondent et se corrigent réciproquement[1]. Nous savons, d'ailleurs, que, dès le v[e] siècle avant notre ère, le Dionysus de la Thrace et le Bacchus de la Phrygie, les mystères orphiques et les Sabazies avaient formé une étroite alliance, et que les Orphéotélestes, devenus les sectateurs de la Grande Mère, firent plus tard, de tous les cultes mystérieux, le plus étrange amalgame[2]. C'est un résultat de cet amalgame que nous croyons voir ici, sous une forme singulièrement remarquable, et qui semble nous reporter jusqu'aux mystères pélasgiques des Cabires, à Samothrace et ailleurs. La principale divinité de ces orgies, données comme si antiques, est appelée Μεγάλη, *la Grande*, c'est-à-dire la Grande Déesse ou la Grande Mère, la Terre, Rhéa ou Cybèle, la mère ou plutôt la nourrice des dieux, la

[1] *Ἦσαν ἐν τῇ Φλιοῦντι τὰ τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια.........τὰ τῆς Μεγάλης Φλιασίων ὄργια.* (*Philosoph.* V, 20, p. 144, l. 5, et p. 145, l. 21). M. Gerhard, dans un mémoire récent (*Ueber das Metroon zu Athen und über die Göttermutter der griechischen Mythologie*, Mém. de l'Acad. de Berlin, 1851), a réuni beaucoup de preuves ou d'indices d'une *Mère des dieux*, d'une *Grande Déesse* ou d'une *Grande Mère*, pélasgique ou primitive, sur laquelle aurait été enté le culte phrygien de Cybèle, ce qui expliquerait l'importance et le développement qu'il prit, soit à Athènes, soit ailleurs. Cette *Mère des dieux*, du reste, ou cette *Grande Déesse*, cette *Déesse* par excellence, se retrouverait-elle chez les Phliasiens mêmes de Phlius dans le Péloponnèse, sous le nom de *Dia*, appliqué à Hébé ou Ganyméda, qui y jouissait d'un culte spécial et fort ancien (Strab. VIII, p. 382 Casaub., coll. Pausan. II, XIII, 3), c'est ce que nous ne croyons pas pouvoir décider, malgré les rapprochements faits par M. Gerhard dans le mémoire précité; et qu'il a reproduits dans sa *Griechische Mythologie*, § 139 et p. 107.

[2] Voy. *Relig. de l'Ant.* III, III, p. 927 sqq., 971 et 976 sqq., 1018 sqq. Cf. Lobeck, *Aglaoph.* p. 620 sqq., 642 sqq.

matrice de tous les êtres, en l'honneur de qui furent célébrées les *Megalesia* ou fêtes de la Grande, depuis son arrivée de Pessinus à Rome, 207 ans avant notre ère, alors que son culte était depuis longtemps répandu dans la Grèce[1]. Quant au tabernacle, *παστάς*, qui peut être une chambre nuptiale, un thalamus, théâtre d'un hymen mystique, il rappelle le *παστός* de la formule célèbre des mystères phrygiens de Cybèle: *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον*, « je me suis glissé sous le rideau, ou dans « le thalamus[2] ». Le fait de ce tabernacle ou de ce thalamus peint repose sur le témoignage de Plutarque, qui paraît mettre hors de doute l'authenticité de tout le récit. En effet, le vieillard ailé, avec le phallus en érection, poursuivant la femme à face de chien, réveillé irrésistiblement l'idée de l'Hermès ithyphallique d'Athènes et de Samothrace, dans son rapport cosmique ou cosmogonique avec Proserpine, devenue Brimo ou Hécate[3]. C'est le rapprochement des deux grands principes, mâle et femelle, de la nature, concourant à l'œuvre de la génération universelle; c'est, sous un point de vue, l'union de la puissance active du soleil et de la puissance passive de la lune; sous un autre, celle de l'esprit de vie, du verbe créateur, comme l'entendaient les anciens, avec la matière inerte et rebelle, qu'il anime, qu'il dompte et qu'il féconde[4]. Si l'on pouvait se fier aux inscriptions des deux figures, et aux interprétations qu'en donnaient les docteurs gnostiques, ce serait plutôt encore la conjonction du feu céleste et supérieur, qualifié par la lumière, et de l'eau inférieure et terrestre, qualifiée

[1] Cf. *Relig.* II, 1, p. 56 sqq., 70 sqq., 74.

[2] Clem. Alex. *Protrept.* p. 14 Potter. Cf. Lobeck. *Aglaoph.* p. 24.

[3] Herodot. II, 51; Cic. *De nat. Deor.* III, 22, *ibi* Creuzer; *Etymol. Magn.* verb. Βριμώ, p. 194 Lips.; Tzetz. *in Lycophron.* v. 698, p. 744 Müller. Cf. *Relig.* II, 1, p. 297 et 673.

[4] Voy. les passages cités, *Relig.* II, 1, p. 298, et cf. p. 672 sqq.

par les ténèbres, conjonction qui, du reste, revient, dans le fond, à l'hymen antique du Ciel et de la Terre, le premier article de foi des vieux Pélasges de la Grèce et de l'Italie[1].

## SECTION IV.

### MONUMENTS FIGURÉS QUI SE RAPPORTENT AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS,

ET EN GÉNÉRAL

AU CULTE DE CÉRÈS ET DE PROSERPINE.

Le singulier récit que nous venons d'examiner nous ramène aux mystères d'Éleusis, qui ont laissé sur les monuments de

[1] Varro, *De Ling. lat.* IV, 10. Cf. *Relig.* III, III, p. 835, 838. Il est question plus haut, dans les *Philosoph.* (p. 108 sq.), à Samothrace même, de deux statues debout, qui se voyaient dans l'Anactoron, et qui représentaient deux hommes nus, les deux mains élevées en haut vers le ciel, ainsi que leurs membres virils, « de même, est-il dit, que celle d'Hermès à Cyllène », ce que nous savons d'ailleurs (Pausan. VI, XXVI, 5, et Lucian. *Jupit. trag.* cap. XLII : *Θύοντες Κυλλήνιοι Φάλητι*). Les Naasséniens, dans ces vieilles images, dont l'une devait être celle d'Hermès-Cadmilos, l'autre celle d'Axiokersos, celui-ci le premier, celui-là le second générateur, selon le dogme original de Samothrace (cf. *Rel.* II, I et III, p. 293 sqq., 1077; IV, pl. CXXXI, 238, avec l'explication, p. 118), retrouvaient encore leur homme archétype, Adam, et l'homme spirituel régénéré, qui s'identifie avec lui. Cette explication n'a rien qui doive suprendre, après ce que nous avons vu ci-dessus (p. 68 sq.); mais ce qui est plus singulier, c'est de voir l'*Adam* de ces sectaires rapporté à Samothrace (*Σαμόθρακες Ἀδὰμ σεβάσμιον*), dans l'énumération poétique des noms et des formes sous lesquels Attis est célébré par un hymne dont le prétendu Origène cite plus loin deux fragments (p. 118 sq., avec la restitution de M. Schneidewin), et qu'il donne comme une sorte de prélude aux mystères de la Grande Mère. L'auteur des *Philosophumena* fait lui-même, à ce sujet, sur le syncrétisme à la fois confus et transcendant des Gnostiques, une réflexion qui dispense de toute autre : « Ils réunissent ainsi pêle-mêle et sans critique (*σχεδιάζουσι*) ce que disent et ce que font (ou pratiquent) tous les hommes, selon leur pensée propre, prétendant que tout a un sens spirituel. »

l'art les traces de quelques-unes de leurs cérémonies, des symboles qui y figuraient, des légendes qui se rattachaient à ces symboles, et surtout de ces autres légendes, mythiques et poétiques, qui, telles que l'hymne homérique à Déméter, commenté par nous dans le précédent mémoire, préludaient au culte des Grandes Déesses en racontant son origine et en célébrant leurs bienfaits. Nous nous bornerons ici à un petit nombre d'indications, qui peuvent suffire, à la rigueur, pour établir l'importance de ce genre de documents dans la question qui nous occupe.

Sainte-Croix regardait comme le seul monument peut-être, qui soit parvenu jusqu'à nous, des Éleusinies, le bas-relief publié par Spon et Wheler, où se voit figurée une procession d'initiés portant des flambeaux, dans laquelle il reconnaît celle du cinquième jour de la fête des mystères[1]. Plus récemment, feu Millingen parlait dans les mêmes termes de cette représentation bizarre d'une terre-cuite, qu'il nous a fait connaître, et qui semble répondre à la scène plus orphique peut-être qu'éleusiniaque, de Baubo, pendant d'Iambé, égayant la tristesse de Cérès, non plus seulement par ses saillies, mais par le geste obscène dont elle découvre ses parties sexuelles[2]. La figure de cette Baubo supposée, au lieu d'être accompagnée d'Iacchus, comme dans la légende orphique, est montée sur un porc, animal consacré à la Déméter d'Éleusis, et tient dans une de ses mains un instrument que Millingen croit retrouver, sur des peintures de vases ou mystiques ou funèbres, dans les

[1] Voy. Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, I, p. 323, éd. de Silvestre de Sacy. Cf. *Relig.* III, II, p. 781, III, p. 1183, et l'observation importante de la page 1186, où l'attribution de ce cinquième jour est révoquée en doute. Le bas-relief se trouve représenté dans Spon, *Voyage*, t. II, p. 283, et Wheler, II, p. 526.

[2] *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. XV, p. 186 sqq., et la pl. E. Cf. *Relig.* III, II, p. 739 sq., et Preller, *Dem. u. Persephon.* p. 134 sq.

mains de divers personnages faisant des offrandes[1]. Il y voit, non pas une échelle, comme Passeri, ni un métier à tisser, comme Millin, deux emblèmes qui ont été mis en rapport, soit avec les degrés de l'initiation aux mystères, soit avec Proserpine tisseuse[2], mais le symbole du *cteis*, sans doute à cause du double sens de ce mot, qui exprime à la fois un peigne et tout objet qui s'en rapproche par la forme, notamment le pubis de la femme. Le *cteis* entendu ainsi était, nous le savons, un des objets déposés dans la ciste mystique, et il appartenait aux Thesmophories pour le moins autant qu'aux Éleusinies[3], quoique, vraisemblablement, il fût, dès l'origine, et d'une manière générale, l'emblème consacré de la vertu génératrice féminine, rapportée à Déméter, comme le phallus était celui de la force génératrice mâle, personnifiée en Dionysus. Rien ne prouve, du reste, qu'il faille expliquer en ce sens l'objet en question, représenté sur les monuments; car, d'une part, il rappelle beaucoup moins le *cteis* ou *pecten*, au sens propre de peigne, que l'échelle, le métier à tisser, ou tout autre instrument de forme analogue, et, d'autre part, il n'est pas du tout probable que les *mylli* offerts à Cérès et à Proserpine, dans les Thesmophories de Syracuse[4], et qui devaient correspondre au *cteis* de la ciste mystique, eussent une telle figure. Enfin, et c'est une remarque qu'a faite de son côté M. Gerhard, l'objet dont il s'agit est associé, sur les vases peints, à des miroirs, des couronnes, des guirlandes, des bandelettes, et autres objets de toilette ou de culte, qui n'ont rien de commun ni avec le *cteis* ni avec le phallus, deux symboles qu'on ne rencontre pas

[1] Voy. Passeri, *Pictur. Etr.* I, tab. 84, II, tab. 140: Millin, *Tomb. de Canose*, IV, p. 25, et *Vas.* II, 16. Cf. *Relig. de l'Ant.* IV, pl. CXLV *bis*, 491 *b*, et CXLIX *bis*, 555 *a*, avec l'explication, p. 205 et 230.

[2] Cf. *Relig.* III, I, p. 306 sq.

[3] *Relig.* III, II, p. 735 sq.

[4] *Ibid.* et la note 4 au bas de la page.

plus l'un que l'autre, d'une manière tant soit peu certaine, sur les monuments de la religion de Déméter et de Perséphoné[1].

L'un des mieux caractérisés et des plus authentiques parmi ces monuments, est le bas-relief provenant d'Éleusis même, que M. Panofka a publié dans le *Cabinet Pourtalès*, et que nous avons reproduit dans les planches des *Religions de l'Antiquité*[2]. Il nous montre les deux déesses sous leur costume et avec leurs attributs consacrés, Déméter, le modius sur la tête, le sceptre et la patère dans les mains, Perséphoné-Cora, la tête nue, portant le flambeau allumé et les épis. Une famille est sur le point d'accomplir en leur honneur le sacrifice du porc ou de la truie, sacrifice du genre de ceux qu'on appelait *θύα*, et qui se célébraient le troisième jour des Éleusinies[3]. Rien n'empêche de voir dans cette scène un acte même de la fête. Il faut la rapprocher du revers de la médaille d'Éleusis, sur lequel paraît la truie, victime sacrée de la déesse, figurée elle-même à la face, dans un char traîné par des serpents[4], ce char qu'elle prête ailleurs à son favori Triptolème, ou qu'elle partage avec lui sur tant de peintures de vases et d'autres monuments[5]. On peut rapprocher encore du sacrifice du porc à Éleusis, ces

[1] Voy. Ed. Gerhard, *Apulische Vasenbilder*, p. 12 sq., coll. *Etrusk. Spiegel*, p. 39, rem. 31. L'instrument dont il s'agit ressemble plus à une échelle qu'à tout autre objet, et il pourrait être, dit M. Gerhard, ce meuble de théâtre bacchique dont Pollux fait mention, à côté des tambours et des cymbales (*κλίμαξ, τύμπανα, κύμβαλα*, X, 31), si l'on n'aime mieux y voir un symbole de l'exaltation mystique.

[2] Tom. IV, pl. CXLV *bis*, 549, et l'explic. p. 223.

[3] Cf. *Relig.* III, II, p. 780, n. 5, et III, p. 1185.

[4] Haym, *Thesaur. Britann.* tab. XXI, 7, reprod. dans les *Relig.* pl. CXLIX *ter*, 548 *a*, avec l'explic. p. 222 sq.

[5] Voy. entre autres, la face antérieure du célèbre vase Poniatowski, dans la pl. CXLIV *bis*, 551, des *Relig.* avec l'explic. p. 224 sq., et compar. le camée non moins célèbre du Cabinet impérial de Paris, représenté pl. CXLIV, 547.

figures votives en terre cuite, trouvées dans les fouilles de Pæstum, et qui représentent, suivant M. Gerhard, des initiés aux mystères de Cérès s'apprêtant à un sacrifice analogue, comme l'indique l'animal que portent la plupart d'entre elles, hommes et femmes[1]. D'autres figures, de la même provenance, représentent la déesse elle-même, assise sur un trône, coiffée du modius et voilée, ayant pour attributs, soit la pomme, soit la tête de pavot, soit le plat couvert de fruits, soit la patère ou coupe des sacrifices[2]. Quelques-unes, coiffées de même, mais portant le calathus rempli de fleurs, ou bien encore coiffées du polos, ou simplement voilées, mais parées du reste avec richesse, et tenant ou l'oie, ou la fleur, ou la pomme, peut-être aussi le miroir, font songer à Proserpine-Cora[3]. Un type plus rare, conservé également sur plusieurs de ces terres-cuites, est celui de la déesse, à la fois mère et nourrice, d'Éleusis, tantôt debout, tantôt assise, tenant dans ses bras son fils mystique Iacchus, et quelquefois portant, en outre, dans sa main droite, soit un œuf, soit un fruit allongé, soit un fruit rond, que tient aussi l'enfant, soit même une colombe qui nous ramènerait à l'idée de Vénus-Proserpine[4]. Un autre sujet, sur un monument du même ordre, que nous avons jadis emprunté à M. Gerhard, montre le même Iacchus enfant, placé entre les deux déesses, la mère et la fille, enveloppées de longs

[1] Gerhard, *Antik. Bildwerk.* Taf. XCIX, surtout les fig. 1-9-13, et p. 341 sq. du texte.

[2] *Ibid.* Taf. XCVIII, 1-3, et p. 341.

[3] *Ibid.* Taf. XCVIII, 4, XCVII, 1-4, 8-10. La fig. 8 de la pl. XCVIII, qui porte un coffret devant elle avec les deux mains, comme Déméter le tient parfois sur son sein, peut aussi bien être Perséphoné.

[4] *Ibid.* Taf. XCVI, 1 9. — Nous avons traité de nouveau et au long de Vénus-Proserpine, à propos de la Κυθήρα Φερσεφάασσα ou ϖασιφάεσσα de l'inscription d'Hypata chez le pseudo-Aristote (*De mirabil. auscultat.* p. 843 Bekker.), dans les *Éclaircissements* du tome III des *Relig. de l'Ant.* p. 1060-1073

voiles, et portant chacune la patère[1]. Une médaille d'Athènes, que nous avons également reproduite, y correspond, et plutôt encore aux autres terres-cuites citées plus haut, puisqu'elle nous fait voir Déméter seule, debout, portant sur son sein Iacchus, son nourrisson[2]. Enfin, tandis que des bustes, également en terre cuite, découverts, comme les figures précédentes, dans les tombeaux de la Grande-Grèce, et répondant aux têtes que l'on remarque sur certaines peintures de vases, représentent Cora ou Proserpine, jeune, belle, élégamment coiffée, et presque pareille à Ariadne ou à Vénus[3], d'autres figures de même matière, trouvées en Sicile, et actuellement au musée de Berlin, semblent, dans leur style archaïque, rapprocher Déméter de Héra, et Perséphoné d'Athéna ou de Minerve[4]. Une d'elles, même, rappelle à M. Gerhard ces nombreuses idoles des tombeaux de l'Attique, qui portent, non-seulement le polos sur leur tête, mais, sur leur poitrine, le gorgonium[5].

Cette dernière circonstance nous ramène aux monuments tout à fait locaux et encore plus sûrs du culte d'Éleusis. Du temple même ou de l'*Anactoron*, si grand et si célèbre, nous avons eu occasion de décrire ailleurs tout ce qui reste en fait d'architecture, du moins à fleur de sol[6]. En fait de sculpture et de peinture, à part les tableaux mentionnés par Pline[7], et qui paraissent avoir été purement historiques, nous ne pou-

[1] *Relig.* tom. IV, pl. CXLVII, 490 *a*, d'après Gerhard, *Antike Bildwerke*, t. I, Taf. II, 1.

[2] *Ibid.* pl. CXLIV, 490 *b*. La médaille est au Musée Britannique. C'est bien la *Ceres mammosa ab Iaccho* de Lucrèce (IV, 1164), qu'elle représente.

[3] Gerhard, *ibid.* Taf. XCIV, 4. 5.

[4] Gerhard, *ibid.* Taf. XCV, 1-4, et p. 339 du texte.

[5] Cf. Stackelberg, *Gräber der Hellenen*, Taf. LVII, 1; Gerhard, *Ueber die Minerven-Idole Athens*, Acad. de Berlin, 1842, T. I, et p. 5; 21.

[6] *Relig. de l'Ant.* III, III, p. 1127 sqq.

[7] *Hist. Nat.* XXXV, XI, 40.

vons guère citer jusqu'ici que le fragment d'une statue colossale, trouvée en dedans des propylées, statue qui doit avoir reposé sur le piédestal contre lequel s'appuyait le fragment, au temps de Spon et de Wheler[1]. Or, ce piédestal porte une inscription d'où il résulte avec une grande probabilité, d'après l'interprétation de M. Bœckh[2], que la statue aurait été consacrée par le hiérocéryx Numérius Nigrinus, sous Adrien. Que représentait-elle, d'ailleurs? Cela est fort incertain. Elle portait sur sa tête le calathus, ou plutôt le modius; sur sa poitrine, le gorgonium, comme le prouve ce qui en subsiste, et ce dernier attribut la rapproche visiblement des idoles de l'Attique et de la Sicile que nous venons de mentionner. Serait-ce une Proserpine-Minerve, une *Gæa-Olympia*, une déesse lunaire et céleste de la terre, ainsi que la conçoivent M. Creuzer et M. Gerhard[3]? Serait-ce, au contraire, une simple calathéphore, préposée, en quelque sorte, à la garde du temple, et en défendant l'accès aux profanes par la redoutable tête de la Gorgone, comme le conjecture M. Preller[4]? Entre ces deux opinions, il est difficile de se décider, surtout dans l'état du fragment; mais ce qui nous ferait incliner pour la première, c'est le fait que nous avons déjà rapporté plus haut, d'Athéna Tithroné, dont le surnom rappelle le dème de Tithras, où les

[1] Spon, *Voyage*, II, p. 216, et Wheler, II, p. 227. C'est le même piédestal sur lequel est sculptée la procession des initiés dont nous avons parlé ci-dessus, p. 76. Voy., du reste, *Unedited Antiq. of Attica*, ch. III, p. 22; Clarke, *Greek Marbles dep. in the public library of Cambridge*, pl. IV, V; Gerhard, *Ant. Bildw.* Taf. CCCVI, 4, 5.

[2] *Corp. Inscript.* I, 389.

[3] *Relig. de l'Antiq.* III, II, p. 582, III, p. 844; Gerhard, *Ant. Bildw.*, *Text* ou *Prodromus*, p. 19, 30, 35. Ce savant archéologue, p. 87, y voit en définitive une *Déméter-Cora*.

[4] *Demeter u. Persephone*, p. 375 sq. Elle aurait personnifié, suivant lui, l'inscription que Proclus (*In Alcibiad. Plat.* p. 5 Creuzer) dit avoir été gravée sur l'Anactoron : *Μὴ χωρεῖν εἴσω τῶν ἀδύτων ἀμυήτοις οὖσι καὶ ἀτελέστοις*, explication, dans tous les cas, fort ingénieuse.

Gorgones avaient un culte spécial[1], associée aux autels et aux honneurs de Déméter, de Cora et des Euménides, dans le dème de Phlye[2].

Après ce morceau, précieux encore malgré son état de dégradation, gisant qu'il a été si longtemps au milieu de cette foule de débris de chapiteaux ou de fûts de colonnes et d'autres sculptures qui appartinrent jadis aux édifices d'Éleusis, nous n'avons plus à citer qu'un fragment d'une frise de quinze pieds de long, orné des attributs des deux déesses, combinés avec ceux de Dionysus ou d'Iacchus, leur parèdre, c'est-à-dire de pommes de grenade, de thyrses, de cistes mystiques, de calathus, etc.[3]. Ce fragment se rapporte, comme le précédent, au temps des empereurs, et il garde quelques mots d'une inscription en grec, lesquels, habilement rapprochés par M. Preller d'un passage des scholies sur Aristide, indiquent avec vraisemblance l'époque d'Antonin, qui fut celle de l'ornementation du grand temple, jusque-là demeuré nu ou à peu près, et qui reçut alors « les sculptures, les peintures et tout « ce cycle de décorations », dont parle en ces termes mêmes le rhéteur contemporain[4]. Toutefois la religion et l'art n'attendirent pas le second siècle de notre ère pour ériger l'idole de Déméter dans son sanctuaire le plus auguste; et de même que certains passages de l'hymne homérique adressé à la déesse semblent faire allusion à d'antiques simulacres, notamment à une image de Cérès affligée (Δημήτηρ ἀχαιά) qu'aurait recelée son temple primitif[5], de même il est probable qu'une statue

[1] Schol. Aristoph. *Ran.* v. 480.

[2] Cf. p. 72 de ce mémoire et la note.

[3] *Uned. antiq.* ch. IV, pl. 7.

[4] Aristid. *Eleusin.* t. I, p. 421, et les schol. t. III, p. 308 Dindorf. Cf. Preller, *Ibid.* p. 376.

[5] *Hymn. in Cerer.* v. 303 sqq. Cf. Mém. précéd. p. 20 et n. 1 de ce vol. M. Preller signale une allusion du même genre au v. 194 sqq., comme aussi l'*ἀγέλαστος* qui suit paraît rappeler la *πέτρα ἀγέλαστος* (*Relig.* III. II, p. 738 sq.), sur laquelle

chryséléphantine, digne de l'Anactoron d'Ictinus, éblouissait les regards des mystes dans l'illumination et la révélation soudaines, mentionnées plus tard chez les anciens[1].

Quelles richesses de l'art religieux devaient renfermer l'*Éleusinium* et le *Thesmophorion* d'Athènes? Quelles scènes de la mythologie de Déméter s'y trouvaient représentées en sculpture ou en peinture? Nous l'ignorons; mais ce que nous savons positivement, c'est que le grand statuaire Praxitèle, qui s'était exercé sur cette mythologie aussi bien que sur celle de Dionysus et d'Aphrodite, avait fait pour le *Iaccheion* les images de Déméter, de Cora et d'Iacchus[2]. Il était aussi l'auteur d'un groupe que Pline avait vu à Rome, dans les jardins de Servilius, et qu'il explique par *Flora, Triptolemus, Ceres*[3]. O. Müller pense que cette *Flora* devait être la même que *Hora*, c'est-à-dire la saison du printemps, telle qu'on la voit, par exemple, sur le vase Poniatowski, à côté de Proserpine, et toutes deux en rapport avec Cérès et Triptolème[4]; mais ce pouvait être aussi bien Proserpine elle-même, tenant le calathus ou un bouquet de fleurs, et que les Romains confondaient assez naturellement avec leur Flore[5]. Dans tous les cas, cette figure avait trait au retour de la jeune déesse sur la terre, dans la saison des fleurs, que suivent de près les bienfaits de sa mère et l'époque des moissons. Enfin, Praxitèle avait traité en bronze la scène antérieure du rapt, peinte, d'un autre côté, par Ni-

s'assit la désse, ainsi qu'on croit la voir représentée sur le sarcophage Borghèse (de Clarac, *Musée de Sculpture*, pl. CCXIV).

[1] Voy. Thémistius, cité p. 57 ci-dessus. Cf. O. Müller, *Handb. der Archæol.* § 357, 5

[2] Pausan. I, II, 4, coll. Clem. Alex. *Protrept.* p. 54 Potter. Sur les temples mentionnés ici, on peut voir *Relig. de l'Ant.* III, II, p. 725, n. 3, et III, p. 1130 sq.

[3] *Hist. Nat.* XXXVI, IV, 5.

[4] O. Müller, *Handb. der Archæol. ibid.* 4.

[5] Voy. Dionys. Hal. *Archæol.* III, 22, p. 595 Reiske, et cf. Preller, *Demet. und Perseph.* p. 91, n. 33.

comaque[1], scène que nous retrouvons, peut-être d'après ce maître, sur la belle coupe peinte du musée Grégorien, citée plus haut[2], tout comme nous possédons, sur une peinture de vase publiée par Millingen, le pendant de la *Catagusa* de Praxitèle, c'est-à-dire de la scène postérieure où Déméter reconduisait sa fille descendant de nouveau aux Enfers, d'après l'arrêt du destin[3].

Praxitèle avait donc embrassé, dans cette suite d'ouvrages, et les divinités d'Éleusis, et les principaux actes de la légende si poétiquement racontée dans l'hymne homérique à Cérès, et dont les mystères offraient, de leur côté, aux initiés la représentation dramatique. Tous ces chefs-d'œuvre de la sculpture et bien d'autres, qui se rapportaient également au cycle mythologique et mystique de Déméter et de Perséphoné, sont perdus, ainsi que les peintures, murales ou non, qui devaient y répondre plus ou moins[4]. Pour nous en tenir lieu, nous possédons aujourd'hui, outre un petit nombre de statues, de médailles, des figurines beaucoup plus nombreuses, la plupart en terre cuite, et dont nous avons déjà cité quelques-unes, des bas-reliefs de sarcophages, en assez grand nombre, mais, en général, d'époques récentes, et des peintures de vases de tous les âges, que les fouilles de ces dernières années ont si heureusement multipliées. Quelques autres peintures, l'une de Pompéi, par exemple, qui fait voir Déméter assise sur un trône, la tête couronnée d'épis et tenant aussi des épis dans sa main gauche, dans la droite un flambeau allumé; mais bien mieux encore celle d'un tombeau de la Grande Grèce, trans-

[1] Plin. XXXIV, xix, 10, et XXXV, xxxvi, 22.

[2] Mémoire précédent p. 21, n. 3 de ce volume.

[3] Plin. XXXIV, xix, 10. *Relig.* IV, explic. de la pl. CXLV *bis*, 556, p. 231.

[4] Cf. *Relig.* III, iii, p. 1127 sq. avec les citations et renvois de la n. 1, p. 1128.

portée au musée de Berlin, et où se reconnaît Proserpine trônant également en reine des enfers, belle et sévère à la fois, suppléent quelque peu au manque de statues avérées ou dignes des grandes déesses de l'initiation [1]. Les sarcophages représentent fréquemment la scène du rapt ou de l'enlèvement de Cora, celle de la poursuite de Déméter, le séjour de Proserpine aux Enfers, près de Pluton, son rappel sur la terre, et l'un d'eux même, nous sommes porté à le penser, son retour dans l'Hadès [2]. La scène de ce retour, nous venons de la voir sur une peinture de vase unique jusqu'ici, où elle est figurée, sauf les tranquilles adieux de la mère et de la fille, qui en donnent le vrai sens, absolument comme celle du rapt l'est sur les sarcophages [3]. Le retour de Cora dans l'Olympe, au contraire, et le départ de Triptolème, qui reçoit le blé de Déméter, deux scènes quelquefois associées, plus souvent séparées l'une de l'autre, se répètent, avec des circonstances diverses, sur un grand nombre de vases. Le plus beau de tous et le plus riche, de sens comme d'exécution, demeure le célèbre vase Poniatowski, déjà cité plus d'une fois par nous, décrit par Visconti et Millin, et que nous avons expliqué et reproduit après eux [4]. Nous avons rapproché de la face de ce vase un

[1] Nous avons déjà cité (p. 21, n. 3, ci-dessus) la belle peinture murale de Berlin, publiée par M. Gerhard, dans l'*Archæol. Zeitung*, 1850, tab. XIV. Proserpine y tient à la fois la grenade sur ses genoux, et, dans sa main droite élevée, probablement le narcisse, deux attributs caractéristiques de son rôle infernal. Quant à la Cérès-Matrone de Pompéi, elle est reproduite dans la pl. CXLIX *ter*, 547 *b*, des *Relig. de l'Antiq.*

[2] On trouvera représenté, dans Bellori et Bartoli (*Admiranda Romæ*, tab. 53, 54), ce sarcophage, connu sous le nom de sarcophage Ruspigliosi, et qui nous paraît réunir tous les actes successifs ou corrélatifs de la légende d'Éleusis, le retour aux enfers semblant indiqué, dans le dernier groupe, par le fleuve Cocyte, près duquel Cérès se sépare de Proserpine, qu'elle a reconduite. (Cf. *Relig. de l'Antiq.* t. IV, pl. CXLVII, 553, et p. 227.)

[3] Comparez les bas-reliefs des sarcophages qui viennent d'être cités, et cette curieuse peinture reproduite dans la planche des *Relig.* indiquée p. précéd. n. 3.

[4] *Relig.* IV, pl. CXLIV *bis*, 551, et

bas-relief hiératique extrêmement remarquable, qui associe également les deux scènes, et que nous avons publié d'après M. Welcker [1]. La mission de Triptolème, initié en quelque sorte par Déméter et par Pérséphoné (*Perophata*), est représentée seule sur un vase de Vulci, donné par M. Inghirami et par nous ensuite [2]. Le char du héros de l'agriculture y est ailé; sur des vases plus anciens, il est sans ailes; sur de plus récents, comme le vase Poniatowski, qui est des beaux temps de l'art, il est ailé à la fois et tiré par des dragons; il l'est par des serpents ailés, et porte à la fois Cérès et Triptolème, sur le célèbre camée du Cabinet impérial, dont nous avons déjà parlé [3].

M. Gerhard, dans ses *Auserlesene Vasenbilder* [4], a publié et expliqué six peintures de vases, dont la plupart présentent le mythe de Triptolème sous des formes archaïques et avec des circonstances nouvelles. La première montre Triptolème avec Dionysus, tous deux sur un char ailé, et accompagnés d'Hermès et d'un Silène. Sur la seconde, paraît Triptolème, assis sur son char, ayant derrière lui Cora debout; devant est Déméter, avec une robe étoilée, et, à sa droite, Hermès; plus loin est assis Dionysus-Hadès, barbu; au bas, comme un pendant et un précédent naturel, se voit Hermès redemandant à Pluton ou Hadès-Dionysus, Cora, placée entre les deux. La troisième peinture offre Triptolème, sur un char sans ailes; derrière est un personnage qui peut être Céléus; devant et en face, un autre personnage, qui semble vouloir arrêter le char, et où M. Gerhard soupçonne le Démos d'Éleusis. Le

CXLIV *ter*, 551 *a*, avec l'explic. p. 224-226.

[1] *Relig.* pl. LXXXIV, 551 *b*, et l'expl. p. 226 sq. La même association se retrouvera plus loin, sur un sarcophage des plus riches, décrit p. 89 sq.

[2] *Relig.* pl. CXLVII, 548, et l'explicat. p. 222.

[3] P. 78 et n. 5, ci-dessus.

[4] Tome I, pl. XLI-XLVI, et p. 165-171.

Triptolème de la planche suivante rappelle au savant archéologue, par une analogie singulière, l'Apollon hyperboréen et Abaris, son prophète[1]; quatre personnages sont à l'entour, qui semblent des mortels plutôt que des dieux. La cinquième peinture, prise d'une coupe de Vulci, à figures rouges, contraste avec les précédentes par la beauté et l'élégance des formes; Triptolème, seul, y paraît sur un char tiré par des serpents; il prélude à ces nombreuses représentations, d'un style de plus en plus libre et gracieux, qui avaient passé par la tragédie et que nous avons caractérisées ailleurs[2]. Enfin, la sixième peinture, sur une amphore tyrrhénienne également à figures rouges, rapproche en deux scènes correspondantes, l'une en haut, l'autre en bas, les divinités du ciel et celles de la terre : d'une part, Apollon ayant à sa droite Iris avec de grandes ailes et le caducée, et en regard un personnage barbu, couvert d'une armure et portant la lance, dans un entretien intime avec une femme voilée, le front couvert d'un diadème et richement vêtue (M. Gerhard y voit Arès ou Mars et Héra-Junon, sa mère; on pourrait tout aussi bien y reconnaître Arès et Aphrodite-Vénus); d'autre part, Triptolème sur le char ailé, mais sans serpents, prenant congé d'un personnage à cheveux blancs, accompagné du chien (M. Gerhard y voit Hadès; mais ce pourrait être à la rigueur et plus naturellement Céléus), de Déméter, qui porte un sceptre, et de Cora tenant également le sceptre, et ayant près d'elle une grue. M. Gerhard, en outre, a donné, avec cette vaste érudition archéologique qui lui est propre, dans un appendice au premier tome de l'ouvrage cité, une revue générale de toutes les peintures de vases et autres monuments représentant Trip-

[1] Voy. sur ce personnage, *Relig. de l'Antiq.* II, I, p. 266 sqq., et III, p. 1067 sqq.

[2] *Relig.* III, III, p. 1159.

tolème, qui étaient alors connus. Depuis, MM. Lenormant et de Witte ont réuni un grand nombre de sujets relatifs au culte de Cérès, et notamment à la mission de Triptolème, dans le tome troisième de leur *Élite des Monuments céramographiques*, dont le texte, encore attendu, ne peut manquer de jeter de nouvelles lumières sur le fond même de ces représentations. Chaque jour, en se multipliant, elles tendent à éclaircir quelque point nouveau, demeuré obscur ou mal connu, soit de la légende, soit des cérémonies des mystères. Ainsi, un vase d'Agrigente, aujourd'hui au musée de Palerme, décrit dans le journal sicilien *Concordia*[1], depuis, dans le *Bulletino archeologico napolitano* de M. G. Minervini[2], nous fait voir, dans une peinture du plus beau style, accompagnée des noms, *Triptolemos* sur son char, prêt à recevoir la libation d'adieu de *Demeter;* derrière elle, debout, enveloppé dans un manteau et couronné, le père de Triptolème, *Keleos;* à la suite du char, *Pherephasa* (comme ci-dessus *Perophata*, autre variante de *Persephatta* ou *Persephassa*), c'est-à-dire Cora, et, en pendant avec Céléus, le personnage, ici tout à fait nouveau, de *Hippothoon* (Ηιπποθον), le héros éponyme de la tribu hippothoontide, de laquelle dépendait Éleusis[3]. Ainsi encore, deux peintures de vases à figures noires, et d'un style complétement archaïque, publiées dans le recueil de MM. Lenormant et de Witte[4], substituent à la scène un peu douteuse de Baubo, sur la terre cuite de Millingen, décrite au commencement de cette section[5], la scène parfaitement authentique, parfaitement éleusiniaque

[1] II, 14.

[2] N° 2, p. 13 sqq., et d'après lui par M. Gerhard, *Archæolog. Zeitung*, 1843, p. 12 sq.

[3] Conférez, sur ce personnage, bien connu d'ailleurs, *Relig. de l'Ant.* III, III, p. 1141.

[4] *Élit. des Mon. Céram.* III, pl. XLII, coll. XXXVI B.

[5] P. 76 ci-dessus.

d'Iambé offrant le cycéon à Déméter assise, en présence de Métanire et de ses filles.

Le savant et infatigable archéologue et mythologue auquel nous devons tant d'importantes publications, relatives aux religions de l'antiquité en général, et, en particulier, aux mystères, a donné dans ses *Antike Bildwerke,* un de ses recueils les plus riches[1], l'interprétation et le dessin de deux monuments qui représentent, avec un ensemble très-remarquable, les principaux points de la légende et du culte d'Éleusis. Le premier, publié d'abord par Montfaucon[2], est un sarcophage qui passe pour venir d'Athènes, et qui, tout au moins, paraît être grec, à en juger par l'inscription qu'il porte. Il offre un bas-relief, au centre duquel se voit l'image de Cérès-Éleusine, voilée, le diadème au front, tenant dans sa main gauche un sceptre recourbé, et assise sur une ciste mystique très-élevée, d'où s'échappe un serpent. Derrière la déesse, à gauche, se voit Dionysus ou Bacchus, debout, couronné de pampres, la main gauche posée sur l'épaule de Déméter, et de la droite portant un long cep de vigne chargé de raisins. Vis-à-vis, à droite, est Proserpine-Cora, debout aussi, et de retour auprès de sa mère, dont elle serre la main; la jeune déesse tient un bouquet d'épis, comme fait une femme placée entre elle et Cérès, et qui paraît être une des Heures. Derrière Proserpine, on aperçoit un vieillard, qui semble porter les tables des lois de Cérès : c'est un prêtre, ou peut-être plutôt Céléus, et alors la femme tenant les épis pourrait bien être Métanire. Triptolème, prêt à partir sur son char tiré par des serpents, et portant dans les plis de son vêtement la semence du blé qu'il va répandre aux terres lointaines, prend congé des déesses. L'olivier sacré de l'Attique, qui marque le lieu de la scène, et qui termine à droite ce groupe

[1] P. 400 sqq. et pl. CCCX, 1-2 et 3-4. — [2] *Antiq. expliq.* t. I, pl. XLV, 1.

central, répond, aussi bien que les épis dans la main de Proserpine et de sa compagne, et dans la tunique de Triptolème, au cep de vigne que tient Bacchus, du côté opposé. Ici, à gauche, un autre groupe présente une scène qui prélude, en quelque sorte, à la précédente. Au-dessus de la figure de la Terre, couchée et couronnée de grappes de raisin, un bige est lancé par une femme vêtue d'un péplus flottant, et il est arrêté dans son essor par une autre femme à tunique courte, avec un semblable péplus et un fouet : sans aucun doute, Proserpine revenant à la lumière et ramenée par Iris à Éleusis même, pour apaiser sa mère, pour se réunir à elle et à Dionysus, pour présider avec eux au départ de Triptolème et aux bienfaits dont il est le dispensateur. Un troisième groupe, à droite, achève ce tableau ; il est composé de quatre personnages, qui paraissent humains : une femme debout avec un sceptre et la main élevée, où M. Gerhard voit Métanire ; un jeune homme derrière elle, supposé par le même savant Démophon, posant la main gauche sur son épaule ; une seconde et une troisième femme, également debout, portant toutes deux des instruments d'agriculture, et ayant entre elles un enfant, qui, de ses deux mains, saisit un arbrisseau. C'est peut-être, en effet, la famille de Céléus, et, dans tous les cas, une scène accessoire en rapport avec la scène principale, avec l'institution de l'agriculture et avec celle du mariage, ces deux bases de la société civile.

Le second monument est un vase d'onyx, provenant de la collection du duc de Mantoue, et naguère à Brunswick, mais qui en a disparu. Les reliefs dont il est couvert et dont le dessin, aussi bien que les formes mêmes du vase, annoncent la décadence de l'art, montrent d'abord Triptolème tenant les rênes du couple de serpents ailés qui traîne le char de Cérès ; près de

lui est la déesse avec des épis de blé dans sa main ; au-dessus d'eux et du char plane une figure ailée, qui nous paraît être, comme la figure analogue, sur les vases et sur les sarcophages, le Génie hermaphrodite des mystères, tandis que la Nymphe couchée au bas et appuyée sur une ciste pourrait désigner la localité. Cette localité est Éleusis, dont le temple paraît dans le fond, indiqué par des lignes d'architecture. En face de cette scène divine et humaine à la fois, est, à droite, un groupe tout humain, formé de quatre personnages qui portent des offrandes; deux femmes debout, dont l'une tient la dépouille d'un porc, l'autre un chevreau ou un faon, avec une corbeille de fruits; derrière elles, une troisième femme, assise sur une pierre, tenant sur ses genoux une corbeille et un épi dans sa main; auprès est un homme debout, avec un grand panier qu'il porte sur sa tête; un olivier ferme la scène de ce côté. En arrière de ces deux groupes et du côté opposé, c'est-à-dire tout à gauche, séparée du premier groupe par une branche de vigne qui pend de haut en bas, du second par l'olivier, est une espèce de grotte ou une enceinte grossièrement dessinée, de laquelle semblent sortir deux grandes figures hiératiques, une femme coiffée d'une tiare semée d'étoiles et tenant des flambeaux dans ses deux mains; derrière elle une autre femme, plus légèrement vêtue, qui retourne la tête, et, dans la main gauche, semble tenir également un flambeau (si ce n'est plutôt une tête de pavot ou une grenade). En avant est une troisième femme, personnage évidemment subordonné et d'une taille inférieure, embrassant de ses deux mains une corbeille pleine de fruits; et près d'elle une figure d'homme barbu, debout aussi et de même proportion, sur une base. La femme qui regarde en arrière nous paraît, comme à M. Gerhard, devoir être Proserpine; mais celle qui la précède, et qui est de même taille, ne peut,

selon nous, être que Déméter. La figure de femme plus petite, qui est en avant, pourrait être une prêtresse, mais tout aussi bien une divinité subalterne; et, quant à la figure virile, ce doit être, sous cette forme qui rappelle les hermès, et tout à fait en avant, un symbole de la limite qui sépare l'empire de la lumière de celui des ténèbres, peut-être avec allusion au roi des enfers, comme le conjecture M. Gerhard. Reste à savoir ce que peuvent signifier et cette grotte et cette scène. M. Gerhard y voit l'image de la partie la plus secrète, de l'adyton, du temple d'Éleusis, indiqué en avant, comme nous l'avons vu; mais la scène qui s'y passe est toute en action, elle est toute divine, et elle nous paraît correspondre, d'une manière assez frappante, à celle qui termine, à gauche, le tableau développé sur le sarcophage décrit précédemment, tableau dont la disposition et les détails rappellent en plus d'un point celui qui nous occupe. N'y pourrait-on pas voir, de même, Proserpine prête à franchir le seuil des Enfers, mais ici ramenée par sa mère, dont les torches éclairent la route, et précédée de l'Heure du printemps, époque de son retour sur la terre?

Nous pénétrons maintenant dans le sombre empire, pour y trouver la jeune déesse sous sa forme infernale, avec une dernière série de monuments dont nous avons admis par avance la liaison probable, quoique éloignée, avec les représentations dramatiques des mystères d'Éleusis, avec celles surtout dont la crypte du temple devait être le théâtre[1]. Ces monuments aussi se sont fort heureusement multipliés, depuis la découverte des tombeaux de Canose en Apulie, et la description qu'en donna Millin, et ils ont été pour M. Raoul-Rochette, pour M. Gerhard, pour O. Müller, pour M. Panofka, pour M. Émile Braun, pour M. Welcker, l'objet de remarques et

[1] Cf p. 58 ci-dessus.

de rapprochements pleins d'intérêt. M. Gerhard a constaté les résultats de ces recherches avec autant de netteté que de sagacité, dans deux articles successifs de son *Journal archéologique*, et il a reproduit, dans ce savant et utile recueil, les dessins de cinq des six vases connus jusqu'en 1844, sur ce sujet, et qui tous proviennent de la basse Italie[1]. Depuis, en 1851, un archéologue napolitain, à qui la science doit déjà beaucoup, M. Giulio Minervini, a fait connaître et a décrit, dans le *Bulletin de l'Institut de correspondance archéologique* de Rome, un septième vase, remarquable à tous égards, et qui, se trouvant seul porter des inscriptions, jette un jour imprévu et bien nécessaire encore sur plusieurs des autres. Ces monuments, du reste, ont assez d'importance par eux-mêmes, et ils tiennent d'assez près à la question des mystères, de leur sens et de leur but, pour que nous ne devions pas hésiter, en terminant ce second mémoire, à donner un rapide aperçu des scènes relatives aux Enfers qu'ils représentent avec des circonstances différentes et sous des aspects variés.

Le vase de Canose, aujourd'hui à Munich, le premier publié[2], reste, à tout prendre, un des plus riches de figures et d'idées. La face principale de cette belle amphore offre le tableau du royaume d'Hadès ou du monde infernal. Le palais de Pluton, qui en occupe le centre, est figuré par un prostyle d'architecture ionique, formé de six colonnes. Le souverain des

[1] Voyez *Archæologische Zeitung*, décembre 1843 et février 1844, avec les planches XI-XV.

[2] Millin, *Descript. des tomb. de Canose*, avec les planches I-VI. Nous en avons fait graver une réduction dans le tome IV des *Relig. de l'antiq.* pl. CXLIX *bis* et CXLIX *ter*, d'après les *Monum. de l'art antique* d'O. Müller (I, pl. LVI et p. 31 sq.), dont nous avons presque de tout point adopté les explications dans notre texte, p. 229-231. Nous devons nécessairement aujourd'hui modifier ces explications, par suite des découvertes et des rapprochements dont nous allons rendre compte.

morts y est assis sur un trône richement orné, vêtu de sa robe royale et portant le sceptre surmonté d'un oiseau, en qualité de Jupiter souterrain. Perséphoné ou Proserpine, devenue sa redoutable épouse[1], debout et prête à se mettre en marche, semble prendre les instructions de son époux au moment de retourner sur la terre, et tient de ses deux mains un grand flambeau ou une torche qui doit guider sa route à travers les ténèbres. A partir de ce centre, on remarque, à droite, et formant un groupe bien caractérisé, les trois juges des Enfers en conseil : Minos, comme on l'explique d'ordinaire, assis au milieu, sur un siége à dossier, s'appuyant sur un sceptre, et la tête ceinte d'un diadème d'où descend, par derrière, un long voile qui l'a fait prendre, par M. Gerhard, pour Cronos, tandis que ce voile et les deux branches de myrte qui s'élèvent sur le front de ce personnage nous persuadent qu'il faut voir en lui Triptolème, comme sur le vase dont il sera bientôt question; à sa gauche, Éaque, le vieillard de la Grèce, assis sur un siége plus simple et portant le bâton noueux à la main; à sa droite, Rhadamanthe debout, tenant un long sceptre et en costume asiatique, avec la tiare en tête, parce qu'il juge les morts de l'Asie, selon la fiction de Platon[2]. Vis-à-vis de ce groupe, à gauche, on voit Orphée portant le costume thraco-phrygien, qui en fait le pendant naturel de Rhadamanthe; il chante en s'accompagnant de la cithare, comme pour obtenir que son Eurydice lui soit rendue; derrière lui, mais un peu plus bas, se tient une famille d'initiés, comme lui descendue aux Enfers, et composée d'un homme nu, avec la chlamyde sur les bras, élevant la branche symbolique de myrte, d'une femme richement parée, et d'un jeune enfant qu'elle conduit par la

[1] *Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια*. (Homer. *Iliad.* IX, 457 coll. 569.)

[2] Dans le *Gorgias*, p. 523 E., Stephan.

main. Au-dessus de ces deux scènes, on aperçoit, dans une certaine correspondance, deux couples de héros en rapport avec deux femmes assises; celui de gauche, dont on avait jusqu'ici vainement cherché le sujet, représente, sans aucun doute, les deux Héraclides devant Mégare, leur mère, ainsi qu'ils sont désignés par ces noms mêmes sur le vase que nous décrirons plus loin; les bandelettes qui leur ceignent le corps et d'où s'échappent des gouttes de sang, pourraient, comme le pense M. Minervini [1], faire allusion à leur mort violente, et alors nous verrions, dans la colonne portant une architrave qui est derrière eux, et dans l'eau purifiante qui s'échappe d'une gueule de lion, l'indication du temple de Delphes, où Hercule viendra chercher l'expiation de son crime. Quant au couple de droite, où deux héros, l'un assis, l'autre debout, tous deux en costume de voyageurs et paraissant se donner la main, sont rapprochés d'une femme assise et tenant un glaive, l'analogie d'idée avec le sujet précédent suffirait pour y faire reconnaître Thésée et Pirithoüs devant Médée, qui a tué ses enfants, et pour confirmer ainsi l'interprétation qu'a donnée le premier de ce groupe M. Émile Braun [2], quand même, sur le vase qui vient d'être allégué, à défaut des inscriptions qui ont disparu, un trépied surmonté d'une chaudière, placé près de la femme, dans un groupe correspondant, ne caractériserait pas Médée plus sûrement encore que le glaive. Dans le plan inférieur, au centre, paraît Hercule conduit par Hermès et entraînant le triple Cerbère qu'il vient d'enchaîner; une Euménide dirige en vain sur lui ses torches enflammées. Entre l'Euménide et Hercule, sous les pattes de Cerbère, on aperçoit, renversé sur le sol, un grand vase ou une espèce de tonneau dont le fond

[1] *Bulletino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1851, p. 51 sq.

[2] Dans l'explication du vase de Ruvo, citée plus loin.

paraît criblé de trous, et qui pourrait être une allusion aux Danaïdes, absentes sur cette peinture, présentes sur d'autres, comme on va le voir. Deux groupes qui se font pendant accompagnent cette scène : à droite, Tantale, le monarque lydien, épouvanté à la vue de la pierre suspendue sur sa tête, ainsi que le décrivait Archiloque et que Polygnote l'avait peint[1]; à gauche, Sisyphe, repoussant de toutes ses forces le rocher qui sans cesse retombe, pendant qu'une Euménide le frappe de son fouet.

Abordons maintenant le vase auquel nous nous sommes déjà plus d'une fois référé, et qui, bien qu'il n'ait pas été publié encore, peut néanmoins, grâce à la description détaillée qu'en a donnée M. Minervini[2], aider à l'explication de trois de ceux qui suivent, comme il vient de rectifier en plusieurs points celle du précédent. Au centre du tableau principal est un édicule de grande dimension, soutenu par deux figures humaines, probablement des Atlantes, et par deux colonnes ioniques, surmontées d'un fronton triangulaire avec de riches ornements. Dans l'intérieur, on aperçoit, sur un lit de repos, Hadès ou Pluton, en Dionysus infernal, tenant d'une main le canthare et de l'autre un long sceptre; à sa droite est assise Cora-Proserpine, avec le flambeau allumé et la coupe du sacrifice qu'elle présente à son divin époux. Des deux côtés de l'édifice se voient deux rangées de figures l'une au-dessus de l'autre, comme sur le vase de Canose, et distribuées en groupes. A droite, dans la rangée inférieure, siége, au lieu de Minos et à la place d'honneur, ΤΡΙΠΤΟΛΕΜΟΣ, que Platon associe sim-

[1] Pausan. X, xxxi, 4.

[2] *Bulletino*, déjà cité, p. 38 sqq. Ce vase, qui est de la plus grande dimension et qui fait probablement encore partie de la riche collection de M. Raffaele Gargiulo, à Naples, a été découvert, brisé en plusieurs morceaux, à Altamura, dans les ruines de l'antique Lupazia, en Apulie.

plement aux juges des Enfers[1]; il est représenté avec une barbe majestueuse et une longue chevelure, une riche tunique à manches que recouvre une chlamyde, et le sceptre surmonté d'un oiseau dans la main. Les deux autres juges sont debout près de lui, ΑΙΑΚΟΣ à sa gauche, barbu aussi, le corps enveloppé, sauf la poitrine, d'un ample vêtement qui descend de sa tête, les jambes croisées et se reposant sur un bâton; à sa droite, Rhadamanthe..... ΜΑΝΟΥΣ, portant une barbe blanche, une tunique longue avec une chlamyde, tenant le bras droit élevé, et de la main gauche le sceptre avec l'oiseau. A l'opposite, ou à gauche de l'édicule, paraît Orphée, ΟΡΦΕΥΣ, richement vêtu, la tiare en tête, et pinçant de ses deux mains une lyre à neuf cordes. En arrière sont deux figures de femmes, jeunes, vêtues de tuniques courtes à manches et portant de longs brodequins; l'une est debout; une peau de bête sauvage est nouée sur sa poitrine, et elle tient un javelot; l'autre est assise; elle a de longs cheveux entremêlés de serpents, un javelot à la main comme la première, et sa physionomie, non moins que son attitude, respire la tristesse. Il paraît naturel de rapporter à ces deux figures la légende incomplète ΟΙΝΑΙ, qu'il faut lire ΠΟΙΝΑΙ, et de voir en elles les châtiments personnifiés des grands coupables[2]. Dans la rangée supérieure se retrouve, de ce même côté, le groupe d'une mère avec ses deux fils, déjà signalé sur le vase de Canose, et dont celui-ci nous révèle le vrai sens par les inscriptions ΜΕΓΑΡΑ et ⊢ΗΡΑΚΛΕΙΔΑΙ. Le groupe correspondant de l'autre côté est, malheureusement, suspect de restauration moderne dans certains accessoires, et les noms manquent. Cependant, tout porterait

[1] *Apolog. Socrat.* p. 41 A. Steph. et d'après lui Cicéron, *Tusculan.* I. 41. Cf. le précéd. mém. p. 28 de ce tome.

[2] C'est une heureuse et fort naturelle restitution de M. Brunn. (Voy. *Bulletino*, *ibid.* p. 25.)

à penser que la femme assise, ayant devant elle un héros assis également, sur l'épaule duquel elle pose la main, et avec qui s'entretient un autre héros debout, portant le chapeau recourbé du voyageur, doit être, comme sur le vase précédent, Médée en rapport, soit avec Thésée et Pirithoüs, soit avec tels autres des héros mêlés à ses tragiques aventures, surtout si la chaudière placée près d'elle sur un trépied est authentique[1]. Mais ce qui ne laisse aucun doute, c'est la grande scène qui se développe au-dessous du temple ou du palais de Pluton, et qui embrasse toute la circonférence du vase. Au milieu est une bande qui serpente et va se bifurquant, comme pour indiquer un double fleuve, l'Achéron et le Styx, sur les bords duquel croissent quelques plantes rabougries. Tout près se voit Alcide avec la peau de lion, entraînant Cerbère aux trois têtes, dont la queue, terminée par une tête de serpent, s'en va mordre la jambe du héros, circonstance qui se retrouve sur le vase de Canose; dans le champ, au-dessus de ce groupe, l'arc et le carquois d'Hercule. Près de Cerbère, et à droite, paraît une figure de femme entièrement nouvelle dans cet ordre, sinon d'idées, au moins de sujets; coiffée d'un réseau, portant la tunique, la chlamyde et les brodequins, elle est assise sur un cheval marin dont elle tient la queue avec la main droite, tandis qu'elle pose la main gauche sur son cou : c'est comme une Néréide des eaux infernales, qui fait penser à celles que l'on voit, sur d'autres monuments, convoyant les âmes vers les îles Fortunées, ainsi que l'observe justement M. Minervini[2]. Plus loin, toujours à droite, sont trois Danaïdes tenant leurs hydries, vêtues de tuniques longues, parées de cécryphales ou de réseaux radiés, de pendants d'oreilles, de colliers et de bracelets; une seule a des brodequins. Celle-ci est debout,

[1] Conf. Minervini, *ibid.* p. 40, et ci-dessus, p. 95. — [2] *Ibid.* p. 42 sq.

portant dans sa main droite une ciste avec des offrandes; les deux autres sont groupées et semblent contempler avec effroi la scène qui précède; l'une d'elles est assise. Du côté opposé, et près d'Hercule, se voit Hermès, ΕΡΜΑΣ, avec la chlamyde, le pétase rejeté sur les épaules et le caducée; un plan plus élevé le rapproche d'Hadès, vers lequel il se tourne. Sur le même plan, une Euménide avec des serpents dans les cheveux, vêtue d'une tunique courte, chaussée de brodequins, le sépare d'un dernier groupe placé plus bas. C'est Sisyphe . . . . . ΟΣ, barbu, déployant toute sa force pour repousser en arrière une énorme masse de rocher qui menace de l'écraser. La Furie qui le domine se penche vers lui, tenant de la main droite une torche, de la gauche un rameau. L'inscription mutilée . . ΝΑΝ . . . qui se lit au-dessus d'elle, quoique près des pieds de celle des ΠΟΙΝΑΙ qui est assise, ne peut se rapporter qu'à l'Euménide.

On voit à quel point les deux peintures de vases que nous venons de décrire s'éclairent et se complètent l'une l'autre. Un troisième tableau du même genre est représenté sur un vase de Ruvo qui fait partie du musée de Carlsruhe, et la simplicité élégante de sa composition, comparée à celle de l'amphore de Canose, porte M. Welcker à le considérer comme resté plus près de leur modèle commun, quel qu'il soit[1]. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il offre, par rapport aux deux précédents, plus rapprochés entre eux, quelques variantes assez remarquables. Ici, dans un palais d'une architecture à la fois riche et noble, dont

[1] Ce vase a été d'abord publié par M. Émile Braun, dans les *Monuments de l'Institut de correspond. archéol. de Rome*, t. II, pl. XLIX; expliqué et commenté par le même dans les *Annales* (*Annali*, etc. IX, p. 209-252); puis par M. Welcker et M. Gerhard, en dissentiment sur le système d'interprétation de leur devancier, dans l'*Archæologische Zeitung*, novembre et décembre 1843, et Taf. XI. Conf. Welcker, *Alte Denkmäler*, III, p. 105, et surtout p. 107.

les deux colonnes avancées qui portent le fronton sont surmontées de deux sphinx, c'est Proserpine qui trône, couronnée de tours, tenant en main un sceptre que termine une fleur; deux autres sphinx ornent le dossier du siége sur lequel elle est assise. A la gauche est Pluton debout, la couronne radiée en tête, portant également le sceptre dans une main, mais surmonté de l'oiseau, et tenant l'autre main élevée vers Proserpine, à qui il adresse la parole, comme pour lui annoncer que l'heure de son retour sur la terre est venue. A droite de la déesse se voit, debout aussi et prête à lui montrer la route, Hécate avec deux grandes torches, dont l'une projette sa flamme hors du palais. Là, et aux portes mêmes, paraît Orphée, coiffé de la mitre asiatique, vêtu d'une longue robe flottante que rattache une ceinture, et, dans un transport lyrique, accompagnant ses chants inspirés des sons du pentacorde. En arrière, et plus bas, sont deux figures de femmes, avec des serpents enroulés dans leurs cheveux et autour de leurs bras : l'une est debout, déployant en haut ses deux grandes ailes; l'autre sans ailes et assise; il était naturel d'y reconnaître deux Euménides, avant que le vase d'Altamura nous eût montré, à cette même place et sous des traits analogues, les deux ΠΟΙΝΑΙ. Mais ici, au lieu d'avoir en face, comme sur ce vase et sur celui de Canose, les juges des Enfers, on aperçoit à leur place, et à droite du palais de Pluton, trois personnages entièrement nouveaux. C'est d'abord un jeune homme debout, couronné d'une plante aquatique, portant une de ses mains vers sa bouche, l'autre appuyée sur un bâton, et qui semble écouter dans l'attitude du recueillement; derrière lui et s'avançant en sens contraire, une femme qui tient une hydrie de la main gauche et élève la droite avec un air de compassion; en face de celle-ci, une autre femme, comme elle ayant une coiffure

radiée, vêtue d'une tunique longue, et lui posant la main sur l'épaule ou paraissant l'attirer à elle. M. Gerhard, après M. Émile Braun, reconnaît dans ce groupe Promédon, emprunté au tableau des Enfers de Polygnote, une Danaïde et Eurydice, attentifs aux accents d'Orphée, aussi bien que les Euménides, qui sont vis-à-vis. M. Welcker, qui fait ressortir avec raison la différence générale d'idée et d'ordonnance du tableau de Polygnote et des compositions postérieures, de l'espèce de celle qui nous occupe, n'admet ici que la Danaïde, suffisamment caractérisée en effet, et voit dans les deux autres personnages deux habitants de l'Hadès exempts de châtiment, explication qui nous paraît avoir l'inconvénient de ne rien expliquer, et qui n'est pas plus sûre que l'intention commune prêtée aux divers acteurs de ces deux groupes opposés. Au-dessus du premier, à gauche, nous retrouvons la mère et ses deux fils, l'un debout devant elle, l'autre assis et tenant à la main une grande plante ; c'est, comme sur les deux vases qui précèdent, mais traité plus simplement, le groupe de Mégare et des Héraclides, ayant en regard, à droite, les deux jeunes héros, sans la femme, du groupe correspondant que nous connaissons. Pourquoi la femme manque-t-elle? Nous ne saurions le dire; mais les deux hommes paraissent bien les mêmes : l'un nu, assis sur sa chlamyde et tenant deux javelots; l'autre qui s'entretient avec lui, la main droite élevée, vêtu de la chlamyde, chaussé de brodequins, posant un de ses pieds sur un rocher, et appuyant sur son genou son bras gauche, qui tient la massue. Au-dessous du palais de Pluton reparaît le groupe central d'Hercule avec la massue et la peau de lion, entraînant Cerbère qu'il vient d'enchaîner; à droite, Hécate, ou plutôt encore une Euménide, d'une main élevant sa torche, de l'autre portant deux javelots, et près d'elle une femme qui s'en va en

regardant cette scène avec terreur; du côté opposé, Hermès précédant Hercule, et Sisyphe qui s'efforce de remonter son rocher.

Une amphore provenant d'Armento, et maintenant dans la collection Sant-Angelo à Naples, présente, dans un quatrième tableau, des analogies à la fois et des différences nouvelles avec ceux qu'on vient de voir, autant du moins qu'il nous est possible d'en juger par la description trop succincte qui nous en est donnée[1]. C'est encore Proserpine qui siége sur le trône des Enfers, ayant à sa droite une Furie en costume bacchique, aux pieds de laquelle est une panthère; à sa gauche, Pluton debout, en manteau royal et le sceptre en main. Derrière l'Euménide, et sans doute en dehors du palais, paraît Orphée en costume phrygien, avec la lyre et le plectrum; une femme le suit, soulevant à demi le voile qui la couvre, et le diadème en tête, que l'on prend pour Eurydice, mais qui pourrait bien être Télété, la déesse de l'initiation, accompagnant le premier initiateur, vers lequel plane le génie ailé des mystères, tenant la bandelette sacrée qui en est le symbole. Du côté opposé, en arrière de Pluton, se voit, dans un frappant contraste avec la scène précédente, Pirithoüs enchaîné, à ce qu'on croit du moins, gardé par une Furie tenant un glaive; une épée et un bouclier sont dans le champ, au-dessus du héros puni de son audace; en bas est un vase qui pourrait être, comme sur le vase de Canose, l'indication des Danaïdes, représentées d'ordinaire en personne. La bande inférieure montre, ainsi que toutes les peintures précédentes, Hercule entraînant Cerbère, et derrière lui une Euménide armée de la torche et d'un double glaive, avec une femme qui n'est pas caractérisée; en avant deux jeunes hommes nus, également

[1] D'après H. W. Schulz, dans l'*Arch. Zeitung*, 1843, p. 191.

sans attributs, à ce qu'il paraît, et qui doivent être, l'un Hermès, l'autre, assez probablement, Thésée.

Un cinquième vase, l'un des plus grands que l'on connaisse, et qui porte le nom d'amphore Pacileo, d'après son possesseur à Naples[1], est d'une exécution manifestement inférieure à celle de tous les précédents, et, sans aucun doute, d'une époque plus récente; mais il s'écarte, en outre, du thème qui leur est commun, par diverses particularités qui n'en sont que plus dignes de remarque. Le palais des Enfers occupe toujours le centre du tableau principal, avec Pluton assis sur son trône, ayant à sa droite Proserpine, à sa gauche Hermès, tous deux debout; mais Orphée manque, et les deux côtés sont occupés par des divinités du monde supérieur : d'une part, Artémis et Pan; d'autre part, Aphrodite avec Éros volant au-devant d'elle, et Apollon tenant la lyre. La bande d'en haut, sur le col même du vase, par une autre singularité, montre le supplice d'Ixion, qui vient d'être fixé à la roue par Héphæstus ou Vulcain, armé de son marteau, et par une Euménide qui l'assiste, en présence de Jupiter, assis sur un riche trône, le sceptre en main, et d'Iris, qui lui fait face, ailée, portant d'une main le caducée, et avançant l'autre vers un arbre dont la présence est ici nouvelle et le sens fort incertain[2]. La bande d'en bas, qui empiète sur celle du milieu par deux femmes assises vis-à-vis l'une de l'autre, tenant, avec des hydries, le miroir et la pyxis ou le coffret,

[1] D'abord publié par M. Raoul-Rochette, dans ses *Monum. inédits*, pl. XLV et p. 179; et, plus complétement, par M. Gerhard, dans ses *Mysterienbilder*, Taf. I-III, avec l'explication dans son texte, p. 375 sqq.

[2] Cet arbre rappelle à M. Gerhard le saule que saisissait Orphée, dans le tableau des Enfers de Polygnote, dont il sera question plus loin ; mais, pas plus que M. Welcker, nous ne sommes frappé de l'évidence de ce rapprochement. Ni les deux arbres, ni les deux personnages, ni les deux actions ne se ressemblent. (Conf. *Archæol. Zeitung*, 1843, p. 199, 226, et Welcker, *Alte Denkm.* III, p. 120 sq.)

fait voir au-dessous d'elles quatre autres femmes en marche, portant également des hydries, mais, de plus, des couronnes, soit dans leurs bras, soit dans leurs mains. Ces femmes, du moins les deux premières, nous semblent représenter des initiées plutôt encore que des Danaïdes, quoique ces héroïnes qui figurent sur deux des tableaux précédents, et qui, au contraire, paraissent indiquer des non-initiées [1], ne puissent guère non plus manquer dans celui-ci.

Un oxybaphon de la collection de M. le duc de Blacas, publié par M. Panofka [2], offre une peinture qui, au premier aspect, diffère de toutes les précédentes beaucoup plus qu'elle ne s'en rapproche, mais qui, en revanche, semble avoir une certaine analogie, peut-être, il est vrai, plus apparente que réelle, avec l'une des scènes infernales que Polygnote avait peintes dans la Lesché de Delphes. On sait, d'après Pausanias [3], que le grand artiste y avait représenté Orphée assis sur un tertre, pinçant sa cithare de la main gauche, et de l'autre main touchant les branches d'un saule, contre lequel il était appuyé, probablement dans le bois sacré de Proserpine, planté, suivant Homère, de saules et de peupliers [4]. Orphée portait le costume hellénique, et n'avait ni le vêtement, ni la coiffure thraces. Au même arbre, et de l'autre côté, s'appuyait Promédon, inconnu d'ailleurs, prêtant, selon toute apparence, son attention aux accents du chantre sacré, et près de lui se trouvait Schédius, le chef des Phocidiens au siége de Troie, l'épée à la main et couronné d'agrostis; puis le vieux Pélias, assis sur un trône et regardant Orphée. Auprès de Pélias était également

[1] Plat. *Gorg.* p. 493 B, Steph., collat. *Axioch.* p. 371 E (ἔνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς), et le tableau de Polygnote, ci-après.

[2] *Musée Blacas*, pl. VII et p. 23 sqq.

[3] X, xxx. 3-5.

[4] *Odyss.* X, 510.

assis Thamyris, autre chantre de Thrace, les yeux crevés, pour avoir osé défier les Muses elles-mêmes au combat de la musique[1], l'air extrêmement misérable, sa lyre jetée à ses pieds, avec les montants brisés et les cordes rompues. Au-dessus se voyait Marsyas, assis sur une pierre et enseignant la flûte à son disciple Olympus.

Voyons maintenant jusqu'à quel point le tableau du vase Blacas rappelle ou non celui que nous venons de décrire. Ici paraît un grand arbre, dont les racines s'enfoncent jusque dans la région des Enfers, dont les branches s'élèvent jusqu'à la région supérieure. Celle-ci, comme la scène moyenne de l'amphore Pacileo, est occupée par des divinités, Pan et Hermès, Éros et Aphrodite, que l'oie placée sur ses genoux nous semble identifier avec Proserpine. Éros, de son côté, qui paraît se confondre avec le Génie des mystères, ayant les ailes déployées et tenant une bandelette, est debout à la droite de l'arbre, devant la déesse; à la gauche, dans un groupe correspondant, Pan, la tête ceinte du diadème et s'appuyant sur le pédum, présente la syrinx à Hermès assis sur sa chlamyde, et portant d'une main le caducée, de l'autre écartant un chien qui semble l'assaillir; derrière le dieu capripède, on voit suspendue une grande bandelette. La scène ou la région inférieure nous montre tout d'abord, à gauche du tronc de l'arbre, un hermès qui suffirait pour caractériser cette région; car, avec sa tête couronnée de myrte, avec le symbole de la génération marqué sur sa gaîne, il ne peut guère représenter que Dionysus-Hadès, le dieu qui reproduit par la destruction même, et il répond à lui seul, comme l'a très-bien vu M. Welcker, aux deux grandes divinités infernales des monuments qui précèdent[2].

[1] *Iliad.* II, 594 sqq.

[2] Welcker, *Alte Denkm.* III, p. 117. — Cf. l'hermès analogue, sur le monument décrit plus haut, p. 90-92.

Et maintenant, à droite de l'arbre, se retrouve Orphée, vêtu à la grecque, comme sur le tableau de Polygnote, la tête ceinte d'un rameau sacré, le péplus retombant à mi-corps, mais, du reste, dans une action entièrement nouvelle. En effet, tandis que de la main gauche appuyée sur un bâton il retient, en outre, par sa chaîne, le gardien tricéphale des Enfers, prêt à s'élancer, de la droite, étendue entre l'arbre et l'hermès, il présente sa cithare à un jeune homme, qui, lui aussi, étend le bras pour la recevoir, du côté opposé. Ce jeune homme, de son autre bras autour duquel est roulée sa chlamyde, tient deux épieux, et, derrière sa tête, retombe le piléus retroussé du voyageur. Un vieillard l'accompagne, vêtu d'une ample chlamyde rattachée sur son épaule, chaussé de hauts brodequins, portant le pédum dans sa main droite, et la gauche étendue vers Orphée, à qui il semble adresser la parole. Derrière Orphée, et en pendant, une femme, enveloppée d'un grand péplus qu'elle retient sur sa poitrine, est assise sur une pierre, au pied d'un arbrisseau, en sens opposé à la scène précédente, vers laquelle néanmoins elle tourne sa tête et ses regards.

Nous ne nierons pas que l'artiste qui a peint ce tableau n'ait dû connaître celui de Polygnote, et qu'il n'en ait emprunté certains détails, tels que l'arbre des Enfers, le costume grec d'Orphée, ou n'y ait puisé certaines inspirations, telles que le contraste de la cithare présentée par le chantre sacré au jeune homme, dans la scène inférieure, comme la syrinx l'est par le dieu Pan à Hermès, dans la scène supérieure, contraste qu'a bien pu lui suggérer le rapprochement de la lyre et de la flûte, d'Orphée et du phrygien Marsyas. Mais ici, la donnée fondamentale nous paraît complétement différente de celle que Polygnote avait suivie, et nous croyons qu'elle rentre, au contraire, à beaucoup d'égards, dans la conception générale qui

semble avoir présidé à la composition, d'ailleurs assez variée, des peintures de vases que nous venons de passer en revue. Quoique Polygnote, dans la représentation de son Enfer, eût fait quelques emprunts à la tradition des mystères d'Éleusis, comme à celle de Delphes [1], qu'il eût mis, selon toute apparence, en opposition, aux deux extrémités de son vaste tableau, des initiés auxquels le vieux nautonnier Charon faisait passer l'Achéron dans sa barque, et des non-initiés, des femmes surtout, punies par le supplice des Danaïdes, cependant cet Enfer, dans son ensemble, restait fidèle à l'esprit de l'Odyssée, à ses descriptions, développées toutefois par les poëmes cycliques, surtout par la Minyade et les Nostes ou Retours. Si Orphée y figurait, ainsi que dans ces poëmes, c'était sur le même pied que les autres héros et parmi eux, c'était comme le héros de la musique, continuant de charmer les ombres qui l'entourent, mais réduit à la même condition qu'elles, et seulement moins humilié que Thamyris, parce qu'il a été moins orgueilleux. Sur nos vases, au contraire, bien qu'il puisse y avoir quelque souvenir de l'amant d'Eurydice, la redemandant aux puissances souterraines, quelque allusion à cette légende si touchante, qu'avaient mise en vogue les poëtes lyriques depuis Ibycus, Orphée se produit avec un caractère nouveau et supérieur. Il est devenu, grâce aux Orphiques qui l'avaient tant exalté, le mystagogue par excellence, et c'est à ce titre surtout qu'on le voit debout aux portes du palais de Pluton, en costume d'hié-

[1] Voyez, pour ce qui suit, Pausan. X, xxviii-xxxi; et cf. principalement Welcker, *Die Composition der Polygnotischen Gemälde in der Lesche zu Delphi*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, ann. 1848, p. 37-71 du tirage à part. Nous adoptons en grande partie les idées de ce savant, résumées dans ses *Alte Denkm.* III, p. 105 sq., sur l'esprit des peintures de Polygnote, les sources où il avait puisé pour sa représentation de l'Enfer, et le rapport de cet Enfer, surtout épique, avec l'Enfer à la fois plus mystique et beaucoup plus restreint qu'offrent les peintures de vases.

rophante de la Thrace, conjurer, par la magie de ses accents, les pouvoirs comme les terreurs de l'Hadès. Tel était le but, telle était la vertu des mystères qu'il avait enseignés. Hercule lui-même, avant de descendre aux Enfers, avant de pouvoir maîtriser Cerbère par la force de son bras, avait dû se faire initier aux petits mystères, et aussi bien les Dioscures, Castor et Pollux, qui passent tour à tour du séjour de la lumière à celui des ténèbres[1]. Mais c'est principalement sur le vase Blacas qu'Orphée se révèle dans toute la grandeur, dans toute la puissance de son rôle d'initiateur. De même qu'à lui seul l'hermès de Dionysus-Pluton y représente les deux grandes divinités infernales, de même Orphée y remplit à lui seul la mission d'Hercule et la sienne propre, la mission de la force héroïque et celle du génie inspiré, pourrait-on dire, puisqu'il tient Cerbère enchaîné d'une main, et de l'autre tend au jeune myste, conduit par son père ou par son pédagogue, la cithare prophétique et souveraine, symbole de l'initiation et gage du triomphe sur l'Enfer. La femme voilée, assise derrière Orphée, peut bien être ou Eurydice, ou la mère du jeune homme, il n'importe; ce qui est plus sûr, c'est que les divinités qui occupent la bande et, comme nous l'avons dit déjà, la région supérieure, sur ce vase, y figurent en qualité de divinités des mystères, et semblent présider d'en haut à la scène infernale que nous venons de voir, s'y associer même en partie et par une action correspondante.

[1] Un vase du *Cabinet Pourtalès*, que M. Panofka, dans sa description de cette riche collection (pl. XVI et p. 83 sqq.), a parfaitement expliqué, en se fondant sur un passage de Xénophon (*Hellenic.* VI, 6), fait voir Triptolème assis, dans le temple des grandes déesses Déméter et Cora, et assisté d'elles, enseignant leurs mystères à Hercule et aux Dioscures, introduits par Artémis et par Hécate. C'est une sorte de pendant du vase Blacas, mais dans un ordre d'idées plus antique et dans un rapport plus direct avec les Éleusinies.

L'amphore Pacileo, qui rapproche aussi le monde supérieur et le monde inférieur, le fait beaucoup plus confusément, ainsi que nous l'avons vu ci-dessus, et, par une omission bizarre, où il faut reconnaître sans doute plus de caprice que d'intention, Orphée est absent, à moins qu'on ne suppose qu'il puisse être représenté par Apollon tenant la lyre, parmi les divinités du Ciel qui font, pour ainsi dire, cortége aux divinités des Enfers. Le supplice d'Ixion, non moins bizarrement relégué sur le col du vase, tient lieu de toutes les scènes de ce genre, et nous rappelle une dernière peinture de cet ordre, celle d'une amphore de la collection Jatta à Naples[1], où, par une concentration bien autrement énergique, et avec une toute autre largeur de style, sont, en quelque sorte, résumés dans une scène unique, non-seulement tous les autres supplices, mais toutes les autres scènes de l'Hadès. On y voit, en effet, Thésée et Pirithoüs, l'un déjà enchaîné et étendu sur le sol, l'autre qui va l'être par les efforts d'une Euménide chargée d'années. Proserpine elle-même, avec deux torches dans ses deux mains, éclaire cette exécution, que commande, d'un geste impératif, Pluton-Dionysus, assis sur l'arrière-plan, le sceptre surmonté de l'oiseau en main, et adossé à un arbre qui ressemble à un olivier plutôt qu'à un saule ou à un peuplier[2].

M. Gerhard fait observer que, de toutes ces peintures, une seule, celle du vase de Carlsruhe, offre, à son revers, un sujet mythique, la victoire de Bellérophon, ce qui, du reste, s'accorde avec le caractère d'une plus grande liberté, comme d'une

[1] Publiée, pour la première fois, par M. Gerhard, dans l'*Archæol. Zeitung*, 1843, Taf. XV, S. 227.

[2] M. G. Minervini, qui, à l'occasion de ce monument, est revenu sur toute cette série de représentations de l'Enfer, dans sa *Descrizione di alcuni vasi fittili antichi della collezione Jatta*, Napoli, 1846, p. 92-105, voit ici Minos, et non point Pluton, et, au lieu de Proserpine, Hécate, ce que nous n'admettons pas plus que M. Gerhard et aussi M. Welcker (*Polygn. Gem.* p. 56).

plus grande perfection de l'art, que nous avons déjà remarqué sur ce vase. Les autres, aussi bien par les cérémonies funèbres qu'ils représentent, que par les scènes infernales que nous venons de décrire et de comparer, attestent leur rapport intime avec les mystères. Ce même éphèbe, par exemple, qui, sur la face principale du vase Blacas, est admis aux Enfers, et consacré ou reconnu en qualité d'initié, par Orphée qui lui présente la cithare, reparaît, au revers[1], assis et tenant à la main une coupe dans laquelle une femme, placée à sa gauche, verse une libation, comme en l'honneur d'un héros et d'un bienheureux qu'il est devenu. A sa droite, un autre jeune homme, debout également, lui présente une triple bandelette. Entre les deux éphèbes est une espèce de seau ou de tonneau, peut-être renversé aussi et percé, comme sur l'amphore de Canose, qui rappellerait, par un contraste analogue à celui que nous avons fait ressortir plus haut, le sort des non-initiés, et marquerait en même temps le lieu de la scène, qui demeure l'Enfer. Et, pour que rien ne manque de ce qui peut donner le sens de cette scène, au-dessus de l'éphèbe assis, objet des honneurs presque divins que lui a mérités l'initiation, plane le Génie hermaphrodite des mystères, tenant à la main une couronne.

Nous ajouterons que, si l'esprit orphique domine évidemment dans les divers tableaux de l'Hadès que nous ont offerts les peintures de vases, si Orphée s'y montre presque partout comme le premier des mystagogues et des hiérophantes, qui charme, comme nous l'avons dit, des accents de sa voix et des sons de sa lyre, double organe de la doctrine des mystères, les puissances et les terreurs du monde infernal, la mythologie épique n'y est pas non plus étrangère, à partir de celle de l'Odyssée, comme en témoignent le groupe de Sisyphe, celui de

[1] *Musée Blacas*, pl. VIII, et Panofka, p. 28 sq.

Tantale, ou celui de Thésée et Pirithoüs; seulement, elle s'y présente presque toujours modifiée par les traditions postérieures, ainsi qu'elle l'était déjà dans l'Enfer de Polygnote. Mais la légende sacrée d'Éleusis y tient encore la place d'honneur, elle en est l'âme; car, indépendamment du personnage de Triptolème substitué à Minos, parmi les juges des Enfers, dans deux de ces tableaux, d'une manière tout à fait significative, les cinq premiers que nous avons décrits nous ont fait voir, avec de légères variantes, Pluton et Proserpine au centre de toutes les autres scènes; et sur l'amphore de Canose, sur celle de Ruvo, sur le vase Pacileo, sur celui d'Armento, nous persistons à reconnaître, comme sur d'autres monuments, l'épouse du roi des morts prête à le quitter, ou seule, ou accompagnée, soit d'Hermès, soit d'Hécate, pour retourner sur la terre : gage divin du renouvellement de la vie pour la nature et pour l'homme.

Cette même idée, l'idée fondamentale des mystères d'Éleusis, nous paraît symbolisée, d'une façon singulièrement neuve et frappante, sur un monument qui venait à notre connaissance, au moment où nous écrivions ces dernières lignes, par l'obligeante communication de M. Minervini, et que, depuis, ce savant a publié et expliqué dans sa description de l'importante collection de M. Raffaele Barone, à Naples [1]. C'est un vase peint, dont la panse offre deux bandes, formant trois sujets distincts, mais dans une relation vraisemblable entre eux. Nous ne voulons insister, en ce moment, que sur la bande inférieure, dont la scène principale nous paraît donner une confirmation plastique tout à fait inattendue au témoignage écrit produit pour la première fois dans la section précédente de ce Mémoire [2], sur le rôle de l'épi de blé dans les rites secrets d'Éleusis. On

[1] *Monumenti antichi inediti... con brevi dilucidazioni di* Giulio Minervini, vol. I, Napoli, 1852, pl. XXI-XXII et p. 99-105.

[2] P. 67 sq. ci-dessus.

y voit, dans un distyle d'ordre ionique, au lieu d'une ou de plusieurs figures, soit divines, soit humaines, cinq épis de blé mûrs, s'élevant de terre, en avant d'une espèce de *septum* ou de barrière. A droite et à gauche, des personnages mystiques, hommes et femmes, au nombre de neuf, tous se dirigeant vers l'édicule central, apportent en présent diverses offrandes, des guirlandes ou des branches fleuries, des couronnes, des bandelettes, des miroirs, des pyxides ou des cistes, des patères, etc. En retour, sur l'autre face, quoique la bande tourne autour du vase, un groupe se détache et correspond à l'édicule aux épis. Nous n'hésitons pas à y reconnaître, en regard de cet emblème de la vie sans cesse renouvelée, la déesse même qui préside à ce renouvellement, c'est-à-dire Proserpine, assise, caractérisée par l'oie qu'elle porte d'une main sur ses genoux, tandis que de l'autre elle tient le *flabellum* ou éventail, et recevant diverses offrandes d'un jeune homme et d'une jeune femme debout à ses côtés. Ces deux scènes liées entre elles, et toutes deux éminemment mystérieuses, nous paraissent dans un double rapport avec les deux scènes opposées qui occupent la bande supérieure. L'une, au-dessus du groupe de Proserpine, représente un jeune guerrier qui reçoit des mains de la Victoire ailée, une couronne et une bandelette, sans doute comme récompense des combats qu'il a livrés dans sa carrière terrestre, et selon le vœu exprimé par le chœur des initiés, chez Aristophane[1]. Son cheval le suit, et deux éphèbes nus et couronnés de myrte, l'un debout, l'autre assis, lui présentent des offrandes de fleurs. Ce sont probablement deux initiés, qui accueillent, aux Champs-Élysées, le guerrier, initié aussi, à qui s'adressent leurs hommages. Cette scène est à la fois héroïque et funéraire; l'autre est toute divine. L'on y remarque Jupiter,

[1] *Ran.* v. 392 : Νικήσαντα ταινιοῦσθαι. Cf. Minervini, *ibid.* p. 103.

prêt à lancer la foudre, monté sur un char attelé d'un quadrige au galop, et accompagné d'Hermès tenant les rênes. En face du dieu, et aussi sur un char, que deux léopards emportent, est un guerrier nu, de taille colossale, dont la tête effacée était vraisemblablement armée d'un casque, et qui porte en avant sa lance et son bouclier, dans l'attitude du combat. Entre les deux adversaires paraît Éris ou la Discorde, debout, dans un costume qui tient de l'Euménide et de la Bacchante, ayant dans une main deux javelots, et de l'autre élevant une grande torche. M. Minervini, par un rapprochement très-ingénieux, reconnaît ici Jupiter attaquant l'un des Titans qui ont déchiré Zagreus, son fils et le fils mystique de Proserpine, et dans le char aux léopards ou aux tigres, le char même du dieu monté par son meurtrier. L'ensemble des peintures de ce vase signalerait ainsi l'alliance des mystères de Bacchus avec ceux de Cérès. Sans aborder les objections diverses qui se présentent à l'esprit contre cette interprétation, ne suffirait-il pas de voir, dans cette dernière scène, opposée à la précédente, sur la face principale du monument, au-dessus de la scène des épis, et dans cette lutte primordiale du maître des dieux, principe céleste de la lumière et de l'ordre, contre le représentant des puissances ténébreuses et désordonnées de la Terre ou des Enfers, soit Titan, soit Géant, l'image et le prototype de toutes les autres luttes du bien contre le mal, et, en particulier, de celle où la Victoire assure aux initiés le bonheur qui leur est promis par les Grandes Déesses et par leurs sacrés symboles?


432,226